

Кедруб Чже
mkhas grub rje dge legs dpal bzang po

Трактат, полностью разъясняющий истинную суть глубокой пустоты, под названием
«Открывающий глаза счастливцев»
zab mo stong pa nyid kyi de kho na nyid rab tu gsal par byed pa'i bstan bcos skal bzang mig 'byed
ces bya ba bzhugs so

или

Заметки по мадхьямаке «Открывающие глаза счастливцев»
dbu ma'i stong thun skal bzang mig 'byed ces bya ba bzhugs so

или

Большой тонгун
stong thun chen mo

Содержание:

От переводчика

О переводе

О важности изучения дуйры

П Е Р Е В О Д
[ВСТУПЛЕНИЕ]

[Выражение почтения]

[Причина написания текста]

[Учение Будды как источник спасения]

[Пророчества прихода Нагарджуны]

[ВВЕДЕНИЕ]

Основание необходимости поиска таттвы (de kho na nyid)

Польза [и] достоинства (phan yon) веры-преданности в глубокую пустоту; сосуд, подходящий для объяснения этой Дхармы, из тех, кто слушает [ее]; объясняемая Дхарма непосредственно

[1.] Первое. [Польза веры-преданности в глубокую пустоту]

[Пустота, указанная в Тантре]

[2.] Второе. [Достоинства веры-преданности в глубокую пустоту]

[3.] Третье. Сосуд, подходящий для объяснения этой Дхармы, из тех, кто слушает [ее]

[Неправильное понимание пустоты и последствия этого]

[Характеристика надлежащего ученика]

[4.] Четвертое. Объясняемая Дхарма непосредственно

Идентификация Канона как [имеющего] подлежащий установлению смысл (drang don) и установленный смысл (nges don); как создавались коренные тексты Арья Нагарджуны и их комментарии; установление пустоты его последователями

[4.1.] Идентификация Канона как [имеющего] подлежащий установлению смысл (drang don) и установленный смысл (nges don)

[ДОКТРИНА ШКОЛЫ ЙОГАЧАРА]

[4.1.1.] Первое. [Каков способ подразделения Канона на подлежащий установлению и установленный смысл Арья Асанги и его брата Васубандху, которые следуют Сутре Сандхинирмочана]

[Таттва паратантры и паринишпанны, а также йогачаринская критика мадхьямаки]

[Толкование утверждения Праджняпарамиты о том, что дхармы не рождаются, согласно Сутраланкаре йогачаринов]

[Разъяснение некоторых отрывков, выявляющих уникальные особенности Йогачары]

[Принятие йогачаринами трех конечных Колесниц и алаи (kun gzhi) - другая отличительная особенность]

[Аргументы против защитников “пустоты (от) иного” (gzhan stong)]

[Характерное для йогачаринов использование примера иллюзии и статуса паратантры]

[Уникальная трактовка теории пустоты Йогачары Цонкапой]

[Отпечатки]

[Доказательства, опровергающие наличие основы номинальных сущности и особенностей дхарм благодаря собственному признаку]

[Недвойственность как следствие опровержения наличия основы номинальных сущности и особенностей дхарм благодаря собственному признаку]

[Объяснение трех сущностей]

[Сходства в терминологии между йогачарой и прасангикой не является отражением схожести смысла]

[Герменевтика читтаматры]

[ДОКТРИНА ШКОЛЫ МАДХЬЯМАКА]

[Источники школы Мадхьямака]

[4.1.2.] Второе. Каким образом Арья Нагарджуна и [Арьядева] – отец [и] сын, следуя таким Сутрам, как «Арьяакшаяматинирдеша», толковали подлежащее установлению [и] установленное

[4.2.] Второе. Как поэтапно возникали коренные тексты Арья Нагарджуны и подразумеваемого (dgongs pa) в них

Объяснение того, как были написаны коренные тексты Арья [Нагарджуны] и объяснение того, как поэтапно возникали отдельные комментарии подразумеваемого в них;

[4.2.1.] Первое. Объяснение того, как были написаны коренные тексты Арья [Нагарджуны]

[4.2.2.] Второе. Объяснение того, как поэтапно возникали отдельные комментарии подразумеваемого в [коренных текстах Нагарджуны]

[Общее введение в Мадхьямаку]

[Классификация мадхьямиков]

[Смысл согласия прасангиков с известным в миру]

[4.3.] Третье. Установление пустоты последователями тех [коренных текстов Мадхьямаки]

Пять: идентификация отрицаемого аргументом при исследовании абсолютного (don dam dnyod pa'i rtags ky'i dgag bya); объяснение различий между Прасангикой [и] Сватантрикой относительно опровержения того [отрицаемого]; объяснение доказательств, опровергающих то отрицаемое; способ, которым осваивают [в созерцании то, что] установлено как пустота; установление конечного (mthar rhyin) плода [этого] освоения

[4.3.1.] Первое. Идентификация отрицаемого аргументом при исследовании абсолютного

Объяснение основания необходимости уяснения отрицаемого; объяснение отрицания в других школах, опровергающих, не уяснив [отрицаемого]; объяснение критерия отрицаемого в нашей собственной системе

[4.3.1.1.] Первое. Объяснение основания необходимости уяснения отрицаемого

[4.3.1.2.] Второе. Объяснение отрицания в других школах, опровергающих, не уяснив

[отрицаемого]

Отрицание при восприятии-признавании слишком широкого отрицаемого и слишком узкого отрицаемого

[4.3.1.2.1.] Первое. Отрицание при восприятии-признавании слишком широкого отрицаемого

Изложение принимаемого [теми, кто принимает слишком широкое отрицаемое,] и опровержение этого

[4.3.1.2.1.1.] Первое. [Изложение принимаемого теми, кто принимает слишком широкое отрицаемое]

[4.3.1.2.1.2.] Второе. Опровержение этого

Указание на то, что [этим] отвергается основная отличительная особенность Мадхьямаки-прасангики и указание на то, что эти доказательства [являются лишь] подобием [доказательств]

[4.3.1.2.1.2.1.] Первое. [Указание на то, что [этим] отвергается основная отличительная особенность Мадхьямаки-прасангики]

Идентификация главной особенности и как теми школами отвергается эта [особенность]

[4.3.1.2.1.2.1.1.] Первое. [Идентификация главной особенности]

[4.3.1.2.1.2.1.2.] Второе. Как теми школами отвергается эта [особенность]

[4.3.1.2.1.2.2.] Второе. Указание на то, что эти доказательства [являются лишь] подобием [доказательств]

Пять:

[4.3.1.2.1.2.2.1.] Первое. Указание на то, что изучение "приемлемо [или] не приемлемо для строгого исследования" - [лишь] подобие [доказательства]

[4.3.1.2.1.2.2.2.] Второе. Указание на то, что изучение тетралеммы (четырёх возможностей) - существует, не существует и так далее - [лишь] подобие [доказательства] [закон исключения третьего и вопрос о том, есть ли у мадхьямиков своя позиция]

[Критический анализ квиетизма]

[4.3.1.2.1.2.2.3.] Третье. Указание на то, что изучение - обосновано или не обосновано [нечто] верным познанием - [лишь] подобие [доказательства]

[4.3.1.2.1.2.2.4.] Указание на то, что изучение - определено или не определено [нечто] как [один из] четырех [вариантов]: рождающееся [из\от] себя и так далее - [лишь] подобие [доказательства]

[4.3.1.2.1.2.2.5.] Указание на то, что вывод о логичности [для нас] утверждения противоположного четверем полаганиям - [лишь] подобие [доказательства]

[4.3.1.2.2.] Второе. Отрицание при восприятии-признавании слишком узкого отрицаемого

[4.3.1.3.] Третье. Объяснение критерия отрицаемого в нашей собственной системе

Пять: общее объяснение положений об отрицаемом; объяснение критерия отрицаемого сватантриками; объяснение критерия отрицаемого прасангиками; опровержение ложных представлений об этих [различиях между Сватантрикой и Прасангикой]; объяснение развернутого смысла этого

[4.3.1.3.1.] Первое. [Общее объяснение положений об отрицаемом]

[Врожденное и приобретенное ложное концептуальное мышление]

[ДОКТРИНА ШКОЛЫ СВАТАНТРИКА]

[ЛОГИКА КРИТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА, ИСПОЛЪЗУЕМОГО В СВАТАНТРИКЕ]

[4.3.1.3.2.] Второе. Объяснение критерия отрицаемого аргументом у сватантриков

[Анализ отрицаемого в Сватантрике, основанный на примере иллюзии]

[Анализ отрицаемого в Сватантрике, основанный на авторитетных текстах]

[Правильная идентификация отрицаемого сватантриками]

[Доказательство на основе довода лишённости единичности и множественности]

[Как понимается пример отражения в зеркале]

[Доказательство на основе довода алмазной частицы и квалификация объекта отрицания]

[Доказательство, опровергающее рождение в четырех вариантах (по тетралемме)]

[Доказательство, опровергающее рождение существующего и несуществующего]

[ДОКТРИНА ШКОЛЫ ПРАСААНГИКА]

[Общие положения Прасангики]

[4.3.1.3.3.] Объяснение критерия отрицаемого прасангиками

[Дхармата существует независимо от концептуальности или она тоже лишь концептуальная признаваемость?]

[О Свабхавикакае]

[Продолжение обсуждения дхарматы]

[Доказательство того, что одно явление пусто, применяется ко всем явлениям, включая пустоту]

[Поскольку пустота не имеет места истинно, она - лишь концептуальное признание]

[Смысл "соответствия миру" в Прасангике]

[Основание «лишь концептуального признания» и «только имен» в авторитетных текстах]

[Истинное существование как противоположность номинальному существованию]

[4.3.1.3.4.] Четвертое. Опровержение ложных представлений об этих [различиях между Сватантрикой и Прасангикой]

[Приемлемое для строгого исследования]

[4.3.1.3.5.] Пятое. Объяснение развернутого смысла этого

Объяснение двух [видов] отрицаемого – Я и двух [видов] несуществования Я, опровергающих то [отрицаемое]; объяснение того, существует [или] не существует постижение несуществования Я дхарм у шраваков [и] пратьекабудд; объяснение положений о двух покровах и о Путиях, которые отвергают их

[4.3.1.3.5.1.] Первое. [Объяснение двух видов отрицаемого – Я и двух видов несуществования Я, опровергающих то отрицаемое]

Краткое изложение [принципов] других философских школ и изложение особенностей школы Прасангика

[4.3.1.3.5.1.1.] Первое. [Краткое изложение принципов других философских школ]

Четыре: идентификация Я – осознаваемого объекта врожденного воззрения Я, которое принимают другие [школы] нашей (буддийской) системы; способ изложения ошибок этих [идентификаций Я согласно] великоленному Чандракирти; способ установления Я в качестве объекта способа восприятия-признавания, [который задействуется в] двух воззрениях Я, и [установления] несуществования Я, опровергающего то [Я], [согласно] другим [школам] нашей (буддийской) системы; способ изложения отрицания того [способа] великоленным Чандракирти

[4.3.1.3.5.1.1.1.] Первое. [Идентификация Я – осознаваемого объекта врожденного воззрения Я, которое принимают другие [школы] нашей (буддийской) системы]

[4.3.1.3.5.1.1.2.] Способ изложения ошибок этих [идентификаций Я согласно] великоленному Чандракирти

[4.3.1.3.5.1.1.3.] Третье. Способ установления Я в качестве объекта способа восприятия-признавания, [который задействуется в] двух воззрениях Я, и [установления] несуществования Я, опровергающего то [Я], [согласно] другим [школам] нашей (буддийской) системы

[Взгляды Хинаяны на освобождение и становление буддой]

[4.3.1.3.5.1.1.4.] Четвертое. Способ изложения отрицания того [способа] великоленным Чандракирти

[4.3.1.3.5.1.2.] Второе. Изложение особенностей школы Прасангика

[Краткое объяснение различий между несуществованием Я индивида и дхарм]

[ПОНИМАНИЕ ТАТХАТЫ ШРАВАКАМИ И ПРАТЬЕКАБУДДАМИ]

[4.3.1.3.5.2.] Второе. Объяснение того, существует [или] не существует постижение несуществования Я дхарм у шраваков [и] пратьекабудд

Способ, которым великоленный Чандракирти объясняет [это]; Опровержение ложного понимания, полагающего эти [положения] неприемлемыми; Изложение положений также и иных [Наставников] о критериях принятия того, что у шраваков [и] пратьекабудд существует постижение несуществования Я дхарм; Обширное объяснение цитат [и] доказательств, доказывающих приемлемость существования у шраваков [и] пратьекабудд постижения несуществования Я дхарм

[4.3.1.3.5.2.1.] Первое. Способ, которым великоленный Чандракирти объясняет [это]

[4.3.1.3.5.2.2.] Второе. Опровержение ложного понимания, полагающего эти [положения] неприемлемыми

[Ответ на предыдущую критику]

[4.3.1.3.5.2.3.] Третье. Изложение положений также и иных [Наставников] о критериях принятия того, что у шраваков [и] пратьекабудд существует постижение несуществования Я дхарм

Изложение [этой темы в] системе сына Победителя, Шантидевы; Изложение смысла [соответствующих мест] коренных текстов «Абхисамаяланкара» и «Уттаратантра», а также их комментариев

[4.3.1.3.5.2.3.1] Первое. [Изложение [этой темы в] системе сына Победителя, Шантидевы]

[4.3.1.3.5.2.3.2] Второе. Изложение смысла [соответствующих мест] коренных текстов «Абхисамаяланкара» и «Уттаратантра», а также их комментариев

[4.3.1.3.5.2.3.2.1] Первое. Как коренной текст «Абхисамаяланкара» и ее комментарии излагают этот смысл

[4.3.1.3.5.2.3.2.2] Второе. Изложение смысла [соответствующих мест] коренного текста «Уттаратантра», а также его комментария [«Вьякхья» Асанги]

[4.3.1.3.5.2.4.] Четвертое. Обширное объяснение цитат [и] доказательств, доказывающих приемлемость существования у шраваков [и] пратьекабудд постижения несуществования Я дхарм
Изложение доказательств и формирование понимания цитат

[4.3.1.3.5.2.4.1.] Первое. Изложение доказательств

[4.3.1.3.5.2.4.2.] Второе. Формирование понимания цитат

[О понимании нирваны в Малой и Великой Колесницах]

[4.3.1.3.5.3.] Третье. Объяснение положений о двух покровах и о Путях, которые отвергают их
[Как отвергаются покровы на различных Путях]

[СТАТУС ВЫВЕДЕНИЯ (ПРАСАНГИ) В МАДХЬЯМАКЕ]

[4.3.2] Второе. Объяснение различий между Прасангикой [и] Сватантрикой относительно опровержения того [отрицаемого]

Опровержение принимаемого другими и полагаемое в своей системе

[4.3.2.1] Первое. Опровержение принимаемого другими [есть ли у мадхьямиков своя позиция?]

От переводчика:

Простираюсь перед лотосовыми стопами Драгоценного Учителя, неотделимого от вечно юного Манджушри, неустанно помогающего мне, слепцу, охваченному глупостью сансары, понимать тонкости Великого Учения Победоносных!

Эта работа была бы невозможна без милосердной деятельности, проявленной в неисчислимых аспектах ради блага беспомощных младенцев - учеников, Наставника и Покровителя, Драгоценного Светильника Дхармы, достопочтимого Еще Лодой Ринпоче, и без трудов великого лоцавы современности Донца А. М., раскрывающих тонкости воззрения.

Выражаю глубокую благодарность достопочтимому Тензин Гонпо, Игорю Дружинину, Наталье Музафаровой, Марине Сонец, Максиму Кучину, а также Tibetan Buddhist Resource Center (TBRC Digital Library) за предоставление необходимых материалов.

Этот трактат переводился на английский язык:

Jose Ignacio Cabezon (Хосе Игнасио Кабезон), «Dose of Emptiness». SRI SATGURU PUBLICATION 1993

Некоторые фрагменты английского перевода были переведены на русский Д. Устьянцевым и размещались в интернете под названием «Метафизика и герменевтика Йогачары».

Из множества примечаний английского перевода в эту работу вошли только самые необходимые в квадратных и круглых скобках. Для удобства текст разделен на подразделы так, как это сделано в английском переводе.

Использовались три варианта тибетского текста: 1. электронный (TBRC) - страницы обозначены: [0] (272 страницы); 2. электронный (с набранными буквами) – \0\ (109 страниц с обложкой: «stong thun skal bzang mig 'byed»); 3. бумажный – {0} (179 страниц); а также из английского перевода (страницы тибетского текста в нем не совпадают с предыдущими и обозначены - /0/) и перевод Д. Устьянцева. В книгах Донца А. М. страницы тибетского текста соответствуют электронному (TBRC).

Перед изучением этого трактата рекомендую изучить Дуйру и Лориг, так как данный текст относится к разделу Учения и предмету, изучаемому в образовательной традиции, называемому «Мадхьямака», изучение которого подразумевает предварительное освоение раздела Учения и предмета, изучаемого в образовательной традиции, называемого «Прамана», включающего подразделы Дуйра, Лориг и Тагриг (см. ниже цитаты из книг Донца А. М., «О важности изучения дуйры»). Кроме того,

темы, обсуждаемые в этом тексте, соответствуют разделам Учения и предметам, изучаемым в образовательной традиции и называемым «Парамита» (phar phyin), «Раскрытие установленного и подлежащего установлению смысла» (drang ba dang nges pa`I don nam par `byed pa), «Пути и этапы» (sa lam), «Философские школы» (grub mtha`) и так далее. Соответствующие тексты можно найти в списке литературы в конце работы. Термины и их определения можно найти в интернете, в электронном "Тибетско-русском словаре буддийских терминов с санскритскими параллелями, с признаками (определениями) и подразделениями" (<http://forum.buddhismrevival.ru/forumdisplay.php?f=15>).

Если в тексте найдутся ошибки и неточности, то причина этого - мое неведение и моя невнимательность; в этом случае убедительная просьба сообщить мне по e-мэйл: ilku2007@mail.ru

Да обратятся помыслы всех существ к Дхарме! Пусть непрерывно струится устранивающий жар клеш и язвы страданий поток Наставлений великих Светочей, освещающих пути скитальцам! Пусть долгой будет жизнь милосердных Наставников, не ведающих усталости в спасении тонущих из кипящего болота сансары!

О переводе:

Переведено примерно 2/3 текста

Про перевод bden med и bden yod: имеется три возможных способа понимания «несуществования истинно» (bden med): 1. нечто не существует, и это истинно (истина); 2. нечто не существует, и это его несуществование имеет место истинно (тонкая крайность несуществования (med mtha', ananta)); 3. нечто не существует как имеющее место истинно. Например, рога зайца не существуют, и это истинно (истина), то есть, соответствует действительности (1), но их несуществование не имеет места истинно, так как имеет место зависимо, а если признать обратное, то впадем в тонкую крайность несуществования (2), а кувшин не существует как имеющий место истинно (3). Хотя повсюду в тексте это выражение используется в третьем значении, но, чтобы читать текст, не отвлекаясь на возможные неверные ассоциации (значения 1 и 2), перевожу именно в третьем значении: «не существует [как имеющее место] истинно.

«Существует истинно» (bden yod) может пониматься как 1. «существует в качестве истины (как истина)» – обладает признаком истины; 2. «существует как имеющее место истинно» – имеет место благодаря собственному бытию – не существует даже в относительном плане и является тонкой крайностью существования (yod mtha', astianta). Например, страдание, причина страдания и т. д. – обладают признаком истины и в таком качестве существуют в относительном плане (в качестве истины (как истина)) (1), но не существуют как имеющие место истинно (2). Поскольку повсюду в тексте это выражение используется только во втором значении, а «существует как имеющее место истинно» содержит некоторую тавтологию («существует» и «имеет место»), и поскольку думаю, что запомнить это значение не составит труда, то перевожу «существует истинно».

Кучин И. Л.

04.2014-05.2016

О важности изучения дуйры

А. М. Донец, "Базовая система дхармических категорий буддийских философов Центральной Азии":

"Работы по "Собранию тем" являются учебными пособиями, к детальному прорабатыванию которых обращаются сразу же при поступлении на религиозно-философские факультеты (mtshan nyid kyi grwa tshang) - базовые для данной системы монастырского образования.

Эти тексты имеют очень специфическую форму изложения материала, которая наилучшим образом подготавливает к диспуту - основному методу обучения - и приводит к выработыванию весьма своеобразного стиля философствования, сохраняющегося затем в течение всей последующей жизни. В связи с этим Ш. Онода пишет: "Тексты жанра bsdus grwa были одними из влиятельных работ тибетской философской литературы, ибо больше, чем любой другой жанр текстов, они определяли, как философы в преобладающих традициях тибетского буддизма рассуждали и концептуализировали" [Онода, 1992, с. 59].

Предполагается, что указанные работы знакомят с основными категориями системы Дигнаги-Дхармакирти, которую условно именуют "саутрантикой, следующей доказательству" (rigs pa'i rjes 'brang). Подобное ознакомление делает возможным последующее детальное прорабатывание текстов по этой системе, а также обеспечивает стандартной терминологией, которая используется при объяснении других учебных предметов и написании философских трактатов по разной тематике. Так, Дж. Дрейфус констатирует: "Большинство тибетских философских рассмотрений отражает сильное влияние Дхармакирти. Они включают его словарь, даже когда рассматривают философию мадхьямаки. Такие понятия Дхармакирти, как валидное познание и исключение, часто используются в монастырских дебатах на разные темы. Формат дебатов, который еще очень популярен среди тибетцев, тоже базируется в основном на логике Дхармакирти, такова же и большая часть базового словаря, используемого тибетскими студентами в их образовании. Это обеспечивает тибетских философов стандартной терминологией, которая используется как каркас для исследования в различных областях буддийской философии" [Дрейфус, 1997, с. 19-20].

Изложенное убедительно свидетельствует о том, что установление круга значений базовых терминов, объясняемых в работах по "Собранию тем", служит своеобразным ключом к адекватному уяснению смысло содержания тибетоязычных религиозно-философских текстов, особенно - устанавливающих воззрение. В отечественной же буддологии этому предмету пока уделялось не так уж и много внимания. В известной мере это объясняется несколько пренебрежительным отношением к "учебникам", а также специфической формой изложения материала в текстах данного типа, крайне затрудняющей адекватное уяснение их смысла. Следствием этого является малодоступность для отечественных буддологов содержания огромного массива тибетоязычной философской литературы и довольно слабое понимание того стиля философствования, который формируется у студентов в процессе изучения курса "Собрание тем".

Термин *bsdus grwa* ("собрание тем"), в широком смысле, обозначает вводный курс обучения, включающий последовательное изучение трех базовых предметов, которые с известной долей условности называют онтологией (*bsdus grwa*), эпистемологией (*blo rig*) и логикой (*rtags rig*). В более же узком смысле - это то, что объясняется в работах по "Собранию тем", то есть, преимущественно, "онтология". Поскольку рассмотрение категорий подобной "онтологии" составляет основное содержание работ по "Собранию тем", их знание предполагается последующим ознакомлением с логикой, эпистемологией и другими учебными предметами, а также служит своеобразным фундаментом для изучения тибетоязычной философской литературы, то, очевидно, исследованием именно этой базовой системы категорий и нужно заняться в первую очередь".

А. М. Донец, "Проблемы базового сознания и реальности внешнего в дацанской философии":

"Исследование тибетоязычной философской литературы приводит к мысли, что лишь последовательное и систематическое прорабатывание обязательной дацанской литературы может послужить единственно подходящим "плацдармом" для проникновения на "территорию" центральноазиатской философии. Ведь большинство авторов философских трактатов прошло курс дацанского обучения и поэтому в своих философских дискурсах они оперируют категориями базовой системы, о содержании и объеме которых можно получить более или менее ясное представление исключительно путем детального изучения предмета "Собрание тем", а также ряда других, и никак иначе".

П Е Р Е В О Д

[ВСТУПЛЕНИЕ]

[Выражение почтения]

С великим почтением я склоняюсь к стопам того, кто обладает великим безобъектным состраданием (состраданием, связанным с непредставимостью) (*dmigs pa med pa'i thugs rje chen po*) – великого благородного Учителя, недвойственного с великолепным Манджугхошей – Повелителя сыновей всех Победителей (Будд)!

Я поклоняюсь Вам, кто сотрясает [облака], которые удерживают воду сострадания, несравненному Наставнику, знатоку в обрушении ливня [этих] вод, рассеивающих все мучения жара воззрения, [признающего] Я (bdag tu lta ba), провозглашая непрерывным потоком через врата пространства зависимого возникновения (rten cing 'brel 'byung) мелодию летних облаков – барабанную дробь глубокой пустоты (stong nyid zab mo)!

Вы говорили о глубоком среди великого собрания бесчисленных бодхисаттв, [внимающих] Дхарме всех Победителей, несравненный в провозглашении львиным рыком, защищайте меня сокровищницей знания Манджугхоши!

[2А] С [исходящей] из сердца [мольбой] я простираюсь к стопам высшего святого Нагарджуны [– духовного отца], указующего наставления Победителя и имеющего сыновей, второго Победителя, связавшего (связанного с объяснением того) с тем, что соответствует [истинному] характеру [сущего] (tshul bzhin) – пустотой – сутью, указанной Муниндрой.

{2А} Главу склоняю пред Тобой, высшим из собрания проповедующих, несравненным Учителем – оком скитальцев трех земель, великолепно обученным непосредственно Манджугхошей во всех способах Дхармы Победителя.

[Причина написания текста]

Некоторые здесь много слушают [Дхарму], прилежны в [практике] самадхи (ting nge 'dzin), усердствуют в произнесении [и] повторении глубокого (мантра), тем не менее, все они не понимают корень сансары, который связывает их, когда, [подобное] райскому дереву, [их] восприятие-признание Я (bdag tu 'dzin) расширяется снова и увеличивается, [а их различные усилия сводятся к] бесцельному времяпровождению – видя [это], из милосердия к ним и из-за доброты Учителя, я здесь объясню этот глубокий путь. /3/

[Учение Будды как источник спасения]

[2Б] Когда разумные начинают анализировать, как пребывает (в чем заключается) великое благо (don chen po) для себя и других, они не считают удовлетворительными лишь те методы, которые устраняют страдание и осуществляют блаженство бытия [только] этой жизни [только] у этого живущего (srog). Ворота для тех, кто ищет более высоких особенностей [положения] начиная с последующего [рождения] в мире ('jig rten), всего лишь одни: Учение (bstan pa) того, кто известен как Будда Бхагаван, великий беспристрастный друг и помощник [существ] всех миров, знамя для тех, кто болтается в трех место[пребываниях]. Как сказано в «Мишракастотре» (spel mar bstod pa):

«Полностью пребывая в океане сансары, бескрайнем и глубоком, где тела съедаются чудищами неистощимых страстей и других [клеш], в такое время к кому обратиться за прибежищем? Любимый, имеющий ум, идет как к прибежищу к тому, кто пребывает во всех достоинствах, кто совершенно [и] безусловно лишен полностью всех недостатков, поскольку это [перечисленное] соответствует тому, чтобы исполнять его указания, восхваляя и прославляя его».

[Пророчества прихода Нагарджуны]

/4/ {2Б} Даже в указаниях Наставника (ston pa'i bstan pa) сам Победитель (Будда) снова и снова предсказывал [появление] личности, которая станет верным познанием (авторитетом) в комментировании глубокого (пустоты); ей является великий защитник, сам святой Нагарджуна.

Как сказано в «Ланкаватаре» (lang kar gshegs pa):

«На юге, в местности Вайдалья, гелонг, известный как Великолепный, прозванный именем Нага, разрушит стороны (крайности) существования и несуществования. полностью объяснив миру, что моя Колесница – непревзойденная Великая Колесница (Махаяна), он реализует [первую] ступень [святости бодхисаттвы] «Совершенно радостная», а затем дойдет до Сукхавати».

[3А] И в Сутре «Махамегха» (mdo sde sprin chen po):

«Этот юноша станет гелонгом, называемым Нага, по прошествии четырехсот лет после моей паринирваны, распространит мое Учение и, в конечном счете, в области мира под названием «Чистое сияние» (dang ba'i 'od) станет Победителем, известным как "Татхагата Сияние, возникающее из изначальной мудрости [и] пребывающее [в ней]" (ye shes 'byung gnas 'od)».

В «Манджушримулакальпе» ('jam dpal gyi rtsa ba'i rtoḡ pa) также объясняются подобные тем [вышеуказанным его] имя и время рождения и что он будет жить шестьсот лет.

В Сутре «Махабхери» (rda bo che'i mdo) также сказано:

«Этот личчхавский юноша Сарвалокаприядаршана, после того, как уйдет Наставник, и когда Учение будет в упадке, а время жизни будет восемьдесят лет, станет гелонгом, признанным Наставником, и распространит Учение. Уйдя в возрасте старше ста лет, он рождается в Сукхавати».

Эти пророчества относительно Ачарья (slob dpon) [Нагарджуны] приняты великим Джовой [Атишей], старшим Бодхибхадрой и другими, опираясь на объяснение в «Суварнапрабхасе» (gser 'od), где сказано, что «личчхавский юноша» и Нагарджуна относятся к одному потоку [моментов живого существа]. /5/ В Сутре «Махабхери» объясняется, что этот Ачарья седьмой ступени. Кроме того, и более поздние [источники], такие как Тантра великолепного Калачакры и многие другие, являются указывающими пророчества [в отношении Нагарджуны] как комментатора установленного смысла (nges don 'grel par lung bstan pa yin no).

В «Прадиподьотане» (sgron gsal) сказано:

Этот Ачарья [Нагарджуна] описывается как непосредственно реализовавший великого Ваджрадхару посредством Пути Мантры в том же теле, о чем и сказано:

[3Б] «Великий Ачарья, великолепный Нагарджуна достиг своей цели, явив ранее свой лик, преподал миру индивидуальное самопознание (so so rang rig pa) из самадхи великого Держателя ваджра, ушел от блажества богов и людей, ушел от блажества дхьян и самапатти иноверцев (mi stegs), шраваков и пратьекабудд, Но он не удовлетворялся созерцанием (blta ba) тела, которое обладает высшими из всех качеств, тела Татхагаты, лишённого рождения и прекращения, {3А} и, украсив [себя] достоинствами будды, такими как десять сил и [четыре] неустрашимости и так далее, он прошептал в Сукхавати и остался там, обладая восемью могуществами в достоинствах».

Поэтому достижение [им] Ваджрадхары относится к реализации Самбхогакаи (long sku), а объяснения [его] прихода в Сукхавати и запечатывания [им] целиком и полностью пороков ('tshang rgya ba) (то есть, обретения просветления), [становясь] Победителем под именем «Сияние, возникающее из изначальной мудрости [и] пребывающее [в ней]», указывают на реализацию [им] Нирманакаи (sprul sku). Например, это подобно тому, как объяснение, что наш Наставник Шакьямуни [достиг состояния] будды много калп назад, и указание, что [он] реализовал запечатывание целиком и полностью пороков (то есть, обретение просветления) здесь, в Джамбудвипе (то есть, в Индии), [когда] продолжительность [жизни существ составляла] 100 [лет], не противоречат [друг другу]. /6/ Поэтому, следуя именно за этим Ачарьей [Нагарджуной], объясню здесь глубокую пустоту.

[ВВЕДЕНИЕ]

Основание необходимости поиска таттвы (de kho na nyid)

Польза [и] достоинства (phan uḡn) веры-преданности в глубокую пустоту; сосуд, подходящий для объяснения этой Дхармы, из тех, кто слушает [ее]; объясняемая Дхарма непосредственно

[1.] Первое. [Польза веры-преданности в глубокую пустоту]

Личность, стремящаяся освободиться от сансары, должна сначала тщательно доискиваться, что такое таттва (de kho na nyid) - несуществование Я (bdag med pa), а затем прилагать усилия, прежде всего, в созерцании (освоении) мудрости (shes rab bsgom pa), постигающей несуществование Я. [4А] Если нет той [мудрости], то [не будет отличия от иноверцев, поскольку] даже в практике иноверцев существует неизмеримое количество совершенно устойчивых, ясных и неконцептуальных самадхи, которые лишены возбуждения [и] тупости (bying rḡod), вместе с [основами] волшебных сил (rdzu 'phrul) и сверхпознанием (mnḡon par shes pa) и так далее, возникших в силу тех [самадхи], так как только этими самадхи не устраняется корень сансары. Поэтому Владыка мудрецов, Камалашила, говорит [в своей] «Первой бхаванакраме» («Первой ступени созерцания») (sgom rim dbang po, «Бхаванакрама»):

«Таким образом, устойчиво закрепив ум на воспринимаемом (dmigs pa), полностью исследуйте его мудростью. Согласно этому, когда возникнет проявление понимания, тогда семена клеи (nyuḡn tonggs pa'i sa bon) будут отвергнуты. Если [практика] не является подобным тому [пониманием], то только лишь самадхи подобно [самадхи] иноверцев, [оно] не будет отвергать клеи, о чем в Сутре

[«Самадхираджа»] сказано соответственно: «Хотя мирские [йоги] культивируют самадхи, они не разрушают восприятие-различение ('du shes) Я. Поскольку клеши [остаются, они] беспокожны. Так и Удрака осваивал самадхи»».

{3Б} Если так, тогда каким же методом (thabs) освобождаются от сансары? /7/ В конце той [цитаты из] Сутры [«Самадхираджа»], указанной в «Ступени созерцания», сказано:

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

Согласно сказанному, свыкаясь (gomgs pa) с мудростью, постигающей несуществование Я, становятся свободными от сансары, так как корнем связанности с сансарой является восприятие-признание Я (bdag 'dzin).

[4Б] Поэтому, поскольку в итоге Канон (gsung rab) Победителя сводится именно к татхате (de bzhin nyid) и приводит именно к татхате, нельзя удовлетворяться лишь дхьяной, но, ища мудрость, постигающую таттву, нужно усердствовать в однонаправленном созерцании, осваивая [ее]. Именно поэтому в «Средней бхаванакраме» («Средней ступени созерцания») сказано:

«Все Слова Бхагавана хорошо изречены, [они] непосредственно или косвенно проясняют непосредственно таттву и именно сводятся (ведут) к таттве. Если поймешь таттву, то станешь отделенным от всех сетей [ложных] воззрений (Ita ba'i dra ba), так же, как темнота устраняется, когда свет возникает. Нельзя [достичь] чистой мудрости (ye shes dag pa) лишь посредством шаматхи (zhi gnas), и она не может также устранить темноту покровов (sgrib pa). Когда посредством мудрости (shes rab) хорошо осваивают таттву, становятся [обладающими] совершенно чистой мудростью (ye shes gnas par dag pa), становятся постигающими таттву. Только посредством мудрости (shes rab) становятся по-настоящему (yang dag par) отвергнувшими покровы. Поэтому думайте так: «Я буду пребывать в шаматхе и посредством мудрости буду тщательно искать таттву. /8/ Я не буду удовлетворен только шаматхой». Что же такое таттва? Это – пустота-лишенность (stong pa nyid) Я всех вещей (dngos po) – индивида и дхарм – с абсолютной точки зрения (в качестве абсолютного) (don dam par)»».

Не только [причиной обретения нирваны], но и основным [аспектом] Путей обретения всеведения (thams cad mkhyen pa) является [эта] мудрость, постигающая таттву, так как сказано, что иные [парамиты] – даяние и так далее – без реализации той мудрости подобны слепым, а та самая [мудрость] подобна [зрячему] поводырю. В «Ваджраччхедике» (rdo rje gcod pa) сказано:

«Например, человек, имеющий глаза, входя в темноту, ничего не видит. [5А] Аналогично нужно рассматривать бодхисаттву, который, впад в реализм (dngos por lhung ba), всё отдает [при] даянии. Субхути, это подобно тому, как, например, на рассвете, когда всходит солнце, имеющий глаза человек видит различные аспекты чувственного (gzugs). {4А} Аналогично нужно рассматривать бодхисаттву, который, не впад в реализм, всё отдает [при] даянии»».

И в «Арьясанчаягатхе» ('phags pa sdud pa) также сказано:

«Триллионы слепых от рождения, без [зрячего] поводыря, не ведают даже дороги, чтобы войти в город. Если нет мудрости, то эти безглазые пять парамит, из-за отсутствия поводыря не могут достичь просветления»».

Это было лишь кратким изложением.

[Пустота, указанная в Тантре]

Это [изложенное выше] не исчерпывается только Великой Колесницей парамит, также и в Алмазной Колеснице (rdo rje'i theg pa), таттва, которую существа должны созерцать (осваивать), чтобы завершить [реализацию] безграничных особых [для Тантры] искусных методов (thabs mkhas pa), является именно пустотой, сформулированной (gtan la phab pa) в «Собрании доказательств Мадхьямаки» (dbu ma rigs pa'i tshogs) (шесть работ Нагарджуны, перечисленные ниже), и поскольку нет никакого отличия [у пустоты в Тантре] по отношению к этой [пустоте Мадхьямаки] /9/, постольку таттва, которая должна созерцаться всеми индивидами – с великими и малыми [способностями] – в трех Колесницах, исчерпывается этой единственной [пустотой]. Хотя существуют [цитаты] в Тантрах, таких как [Тантра] великолепного Гухьясамаджи и других, и в коренных текстах махасиддхов, которые

доказывают это, но поскольку [изложение их здесь] перегрузит [эту работу] и [это] не является соответствующей темой [для изложения здесь], распространяться [об этом] не буду.

[Оппонент]: Если так, тогда что подразумевается в Тантре Калачакры, где в разделе (mdor bstan) «Объяснение принимаемого в собственном воззрении» сказано: «У пустоты, [обнаруживаемой] при исследовании скандх (phung po), как у водяного дерева, нет сердцевины», ведь разве здесь не сказано, что у пустоты, [обнаруживаемой] исследованием [с помощью] доказательств (строгим исследованием) (rigs pas dnyad pa), отсутствует сердцевина?

[5Б][Ответ]: Смысл этого авторитетного текста таков. Это сказано не о смысле-предмете, обнаруживаемом строгим исследованием (rigs pas dnyad pa'i myed don), [ведь здесь пустота] не формулируется как несуществование истинности [наличия] (bden med), [устанавливаемое] посредством строгого исследования скандх, а сказано для опровержения пустоты [как крайности] прерывности (chad stong), которая идентифицируется (gsung) как несуществование ничего, [устанавливаемое] посредством строгого исследования скандх. Поэтому в большом комментарии, «Вималапрабха» (dri med 'od), сказано:

«Пустота при исследовании скандх далека от пустоты прерывности (chad pa'i stong pa nyid)».

Если иначе, [то есть пустота, указанная в Тантре Калачакры, отличается от указанной в текстах Мадхьямаки], тогда это противоречит седьмой «Краткой теме» (mdor bsdus bdun) второй главы [«Вималапрабхи»], где сказано, что мадхьямик должен понять таттву посредством исследования, [устанавливающего] скандху виджняны как не существующую [благодаря] собственному бытию (gnam shes kyi phung po rang bzhin med par dnyad pa) [на основе] аргумента лишенности единичности и множественности и [посредством] таких примеров как цветок в небе. Кроме того, в «Краткой теме» относительно «Непреодолимого» в разделе опровержения того, что не задействие в уме ничего (ci yang yid la mi byed pa) является созерцанием таттвы, сказано, что {4Б} здесь мудрость Татхагаты (de bzhin gshegs pa'i ye shes) задействует постижение всех дхарм именно как не существующих [благодаря] собственному бытию; /10/ [она] не является умом, который [впал] в ложность глубокого сна с признаком несуществования вещей (dngos po med pa'i mtshan nyid shin tu gnyid log pa'i sems) – так сказано о таттве всех дхарм как о несуществовании [благодаря] собственному бытию. Во второй главе сказано:

«Эти скитальцы, пребывающие в крайностях, действующих как помрачение иллюзией (sgyu mas rtongs pa), подвержены страданию за страданием».

В комментарии этого сказано:

«Здесь, помрачаясь [признанием] обладания Я в восприятии-признавании я (ngar 'dzin pa) и в восприятии-признавании моего (nga yir 'dzin pa) – сансарной иллюзией, [они] подвержены страданию за страданием в мирах ада, голодных духов и животных», что объясняет восприятие-признавание я и моего как корня страданий сансары, [6А] [и это подразумевает] принятие того, что противоядием, отсекающим корень сансары, является именно мудрость, постигающая несуществование Я, поэтому нужно понять, что [пустота в Тантре] нисколько не противоречит [пустоте] мадхьямиком [Колесницы] парамит. Именно поэтому во второй главе «Большого комментария» («Вималапрабхи») сказано:

«Таким образом, плод не является [возникающим] из (от) себя, не является [возникающим] из (от) иного, не является [возникающим] из (от) обоих, не является также и беспричинным» и так далее – этими и тому подобными доказательствами опровергаются четыре крайности [возникновения]. Сказано, что это может быть понято шире из обширных авторитетных текстов Мадхьямаки и так далее.

[Оппонент]: Если так, тогда разве в той Тантре [Калачакры] пустота не объясняется как наделенность объектом (dmigs bcas) (в отличие от Праджняпарамиты)?

[Ответ]: Хотя и объясняется [так], но в том [контексте], что пустотой называется пустота от отрицаемого (dgag bya) – материального (bem po) в качестве совокупности неделимых атомов. Чувственное во всех [своих] аспектах относительно (gnam pa thams cad pa'i gzugs kun rdzob), [и эта пустота в отношении чувственного-материального] не является таттвой, устанавливаемой посредством отрицания отрицаемого – истинности наличия. /11/ Соответственно, мудрость великого блаженства (bde ba chen po'i ye shes), родившаяся из подобного тому чувственного, поскольку воспринимает таттву, постольку [она] неоднократно объясняется как невоспринимающее (безобъектное) блаженство (bde ba dmigs med). Хотя существует очень много высказываний по этим [воспросам], но, поскольку [это] не является излагаемым как общее [для Сутр и Тантр, а относится только к Тантре], и поскольку не является темой [для изложения здесь], постольку здесь не буду излагать. Тем не менее, видя, что очень

многие [последователи] наших [и] иных [школ] деградируют (phung ba), [следуя] подобному этому способу [интерпретации], путаются на ложном пути и препятствия вере-преданности в глубокую пустоту [у них] увеличиваются, упомянул лишь [приоткрыв] дверь.

[2.] Второе. [Достоинства веры-преданности в глубокую пустоту]

Основываясь на Каноне и его комментариях, которые учат глубокой пустоте, ее объяснение [другим] и слушание являются источниками трудноизмеримых заслуг. {5А} [6Б] В «Сутрасамуччае» (mdo kun las btus pa) сказано:

«Верой-преданностью в глубокую Дхарму накапливаются все заслуги, и пока не стал буддой, реализует все собрания превосходного – мирского и ушедшего от мира».

В khye'u gin po ches byin pa'i mdo сказано:

"Манджушри, бодхисаттвы, отделенные от искусности в методе, должны практиковать эти шесть парамит сто тысяч калп. Теперь, если слушание этого Учения [даже] с сомнением порождает очень много заслуг, то стоит ли говорить о слушании без сомнения? Если, записав буквами [это Учение], можно передать и объяснять [его другим], то стоит ли даже говорить об обширном [и] совершенном обучении других?"

В «Ваджраччхедике» также сказано:

«Бхагаван сказал: «Как ты думаешь, Субхути, /12/ много ли [частиц] в песке рек Ганг, если взять множество также и тех рек Ганг?»

Субхути ответил: «Если много тех [частиц] песка даже в песке [одной] реки Ганг, Бхагаван, то как возможно знать даже название [числа песчинок] во множестве тех [рек]?»

Бхагаван сказал: «Субхути, тебе нужно понять, тебе нужно вникнуть [в это]: если мужчина или женщина заполнят семью видами драгоценных веществ сферы мира, равные по числу песчинкам песка тех рек Ганг, и поднесут это Татхагате, то [этот] мужчина или [эта] женщина породят много заслуг от такого действия?»

[7А] *Субхути ответил: «Много, Бхагаван, много, Татхагата!»*

Бхагаван сказал: «Если некто запомнит хотя бы только одну шлоку из четырех слов этой Дхармы, а также проповедует [ее] другим, то тем самым [он] породит еще больше заслуг».

И в de bzhin gshegs pa'i mdzod kyi mdo сказано:

«Упоминается о тех, кто, обладая даже самым большим из десяти неблагих [деяний], входят в [познание] Дхармы несуществования Я и верят с преданностью в то, что все дхармы изначально чисты, и убеждаются [в этом], [они] не попадут в плохую участь».

{5Б} И в bdud 'dul ba'i le'u сказано:

«Если монах понимает все дхармы как полностью укрощенные (shin tu dul ba) и понимает, что даже начало пороков уединено по собственному бытию (имеет собственным бытием уединенность) (nyes pa rnamts kyi thog ma'i mtha' yang rang bzhin gyis dben pa), /13/ то он подавит даже безграничные [пороки], не задействуя устойчивое и ясное сожаление (раскаяние) ('gyod) о возникших пороках, тогда стоит ли говорить [что такое знание может очистить] от такой мелочи как следование ложной нравственности и ритуалам?»

И в Сутре «Аджатушатру» (ma skyes dgra'i mdo) сказано:

«Если [те, кто] задействовал безграничные [пороки], услышав эту высшую Дхарму, войдут [в нее] и [зародят] веру-преданность [по отношению к ней], то я не называл их карму тех [пороков] покровом кармы (las kyi sgrib pa)».

[Эти цитаты свидетельствуют, что] даже для очищения проступков (sdig pa) не проповедуется очищающее [средство] большей силы, чем вера-преданность [по отношению к] пустоте. Также, чтобы обрести упомянутые выше пользу [и] достоинства от объяснения глубокой Дхармы, необходим полный состав двух дхарм (критериев): [7Б] [1] нужно иметь чистое побуждение (kun slong dag pa) без поиска [материальной] прибыли, почестей или известности и так далее, и [2] объяснять безупречно (phyin ci ma log), без ложной интерпретации смысла той объясняемой Дхармы, так как если [объясняющий] будет обладать обеими [этими] ошибками или одной из них, то [он] не обретет новой заслуги, и [это] станет причиной потери предыдущей заслуги. Именно поэтому Ачарья Васубандху сказал:

«Таким образом, кто объясняет Дхарму ложно или объясняет в состоянии ума, обладающего клемами, такими как желание [материальной] прибыли, почестей или известности, теряет огромное количество собственной заслуги».

[3.] Третье. Сосуд, подходящий для объяснения этой Дхармы, из тех, кто слушает [ее] [Неправильное понимание пустоты и последствия этого]

Этот глубокий смысл-предмет (zab mo'i don) должен преподаваться именно тем, кто в прошлом неоднократно закладывал в [своем] потоке семена-склонности (sa bon) к постижению пустоты, а иные не являются [такими подходящими сосудами], так как, хотя те, [иные], и прослушали коренные тексты (gzhung), учащие пустоте, но, поскольку они обладают ложными [предвзятыми] мнениями о пустоте, [преподавание им этого] будет совершенно бесполезным. Это совершенно бесполезный способ [действий], потому что некоторые из них, у кого нет учёности, отвергая пустоту, идут в плохие участи. / 14/ Другие, думая, что смысл пустоты – отсутствия наличия благодаря собственному бытию (rang bzhin gyis ma grub pa'i stong pa'i don) – идентифицируется как несуществование этих дхарм [вообще], сначала порождают ложное нигилистическое воззрение, отрицающее причины и следствия (rgyu 'bras la skur ba 'debs pa'i log lta), а затем, не оставляя этого [ложного воззрения], [допускают его] разрастание все больше и больше, в результате чего падают в ад Авичи.

{6А} При этом выражения «[нигилистическое] воззрение о несуществовании» (med par lta ba) и «воззрение о не являющемся существующим» (yod pa ma yin par lta ba) отличаются только на словах, а точки зрения способа восприятия-признавания умом (blo'i 'dzin tshul) нет ни малейших особенностей (различий) в способах проявления [в уме] общего [смысла] объектов [этих воззрений] (yul gyi spyi 'char tshul), [8А] так как в обоих [случаях этот общий смысл] проявляется как лишь отрицание существования. Об этом также [сказано в "Муламадхьямакарикe" (XXIV, 11)]:

"Если ошибочно воззрение относительно пустоты, то и малая мудрость будет ухудшаться".

Комментируя это, в "Прасаннападе" (tshig gsal) (25 из списка литературы, стр. 495-496) сказано:

"Если представляете пустоту всего с точки зрения того, что все не является существующим, тогда это будет ложным воззрением. Объясняя это, сказано:

«Если эта Дхарма идентифицирована ложно, те, кто не мудры, осуждают ее, таким образом, погружаясь в болото [нигилистического] воззрения о несуществовании (med par lta ba)».

В случае если [они] не принимают этого нигилистического отрицания всего, тогда [они] думают:

«Каким образом эти вещи, которые были восприняты, могут быть пустотой? Следовательно, смысл несуществования собственного бытия не является смыслом пустоты».

Так [они] со всей определенностью отвергают пустоту. Отвержение [ее] таким образом создает карму «отвержения Дхармы» (chos kyis phongs pa), которая со всей определенностью ведет в плохие участи. /15/ Как сказано в «Ратнавали» (rin po che'i phreng ba), объясняя [это]: «И кроме того, если это идентифицировано ложно, дураки (blun ro), обладая гордостью мудрецов, отвергают [это], и потому [эти] презренные обладатели Я идут в Авичи, в общем и формируя его»".

При этом [причина] попадания в Авичи не исчерпывается [только] нигилистическим отрицанием пустоты, но также [туда] попадают из-за нигилистического отрицания деяний [и] плодов. Множество безупречных Сутр и Шастр (bstan bcos) излагают одинаково, что воззрение о том, что деяния [и] плоды не являются существующими – причина отсечения всех корней благого (dge rtsa thams cad) и даже оставления обетов.

Некоторые [утверждают], что [они] не говорят, что [дхармы] не существуют, а говорят, что не являются существующими. [8Б] [Однако] эта вышеприведенная цитата из авторитетного текста – Прасаннапады – ясно объясняет, что делать [подобную разницу в выражениях] нет необходимости [и] основания. Именно поэтому в «Чатухшатаке» (bzhi brgya pa) сказано:

«Один [отвергающий пустоту] идет именно в плохую участь, а [другой], выдающийся [правильно понимающий ее], к самому покою».

В комментарии этого [Чандракирти, в «Чатухшатакатике»] сказано:

«Когда не являющиеся высшими слышат Дхарму о несуществовании Я, они отвергают и превратно понимают ее, и поэтому идут только в плохие участи».

Согласно сказанному, оба превратных представления (rtog) в виде отвержения пустоты и думания, что смысл пустоты [сводится] к смыслу того, что [дхармы] не являются существующими [вообще], ведут в плохую участь.

[Характеристика надлежащего ученика]

{6Б} Если так, тогда как же узнать различия между тем учеником, которого можно учить этой пустоте, и тем, которого не учить? В «Мадхьямакаватаре» (24 из списка литературы, стр. 78, VI, 4-5) сказано:

«Во время слушания [учения о] шуньяте

Внутри обычного существа снова и снова возникает радость.

Появившиеся от сильной радости слезы увлажняют глаза,

А волосы на теле встают дыбом.

/16/ У того, кто [имеет эти признаки], есть семя ума совершенного Будды.

Он является сосудом, [подходящим для] подробного обучения таттве.

Его следует обучать абсолютной истине».

Таким образом, когда кто-то слышит безупречное объяснение пустоты и понимает ее смысл, и если, опираясь на то понимание, из-за осмысления удивительности (редкости) [этого Учения текут] слезы, шевелятся [волоски на теле] и так далее, то это является безошибочными знаками. А слезы у дурака, который породил видимость (подобие, кажимость) (ltaṅ snang) веры-преданности в ложную дхарму (доктрину), [указывают на] неустойчивость ума, пребывающего в хаосе ('khrug pa la yid brtan med).

Если [таким образом] объясняется обладающий [качествами подходящего] сосуда слушатель подобного тому [Учения], то каковы немедленные польза [и] достоинства, приходящие как самая суть за пониманием [им] пустоты?

[9А] Опять же, в «Мадхьямакаватаре» (24, стр. 78-79, VI, 5-7) сказано:

«У него возникают достоинства, следующие за тем [слушанием].

Истинно приняв нравственность, будет постоянно пребывать [в ней].

Будет давать дары. Полагается на сострадание,

Осваивает (созерцает) терпение.

Полностью отдает заслуги от этого на Просветление

Для того, чтобы спасти скитальцев.

Почтительно относится к совершенным бодхисаттвам».

До какой степени достигнута определенность (nges pa) относительно пустоты, до той степени будет доверие [и] почтение (ches gus) [Учению], а собрание заслуг от даяния, нравственной дисциплины и прочих [парамит до той степени увеличится]. В «Бодхичиттаватаране» (byang chub sems 'grel) также сказано:

«Поняв пустоту дхарм, доверяют [Учению о] деяниях и [их] плодах. Это [сочетание пустоты и зависимости] изумительнее, чем самое изумительное, чудеснее, чем самое чудесное!»

Так сказано в весьма достойных восхваления [источниках].

[Оппонент]: Поскольку после освоения в созерцании пустоты порождается определенность относительно [нее], те, кто [подвизается] в нравственной дисциплине и так далее, не поняли установленный смысл (nges don). /17/ Как же те, кто понял тот [установленный] смысл, смогут действовать в ситуации феноменальной явленности (spros pa), [когда различаются благое и неблагое, и т. д.]?

[Другой оппонент]: Наставление о деяниях и их плодах предназначено для других в определенное время [для их подготовки к обучению пустоте].

[Ответ]: [Сторонники] обоих этих [взглядов] не различаются в принятии того, что те [плоды] не должны реализоваться в отношении их самих. Поэтому они, пребывая на великом Пути разрушения всего собственного бытия, открывают двери в плохие участи. {7А} Нужно понять «правильный аргумент плода» ('bras rtags yang dag), который привел [их] к превратному пониманию пустоты.

Если при объяснении глубокой пустоты индивиду, не обладающему [качествами] сосуда, подходящего для такого [объяснения], объясняющий обладает обетами бодхисаттвы, [9Б] то, как сказано

еще в «Шикшасамуччае» (bslab btus), «при изложении пустоты существу, которое не задействует чистый ум», происходит падение, если все [четыре] связующих (не усмотрение зла, не отвращение от желания делать вновь и так далее, при наличии которых шестнадцать из восемнадцати коренных обетов бодхисаттвы становятся падением) присутствуют во всей полноте (kun dkris tshang na pham pa 'byung bar yang gzungs so).

Хотя [ученик], слыша безупречное объяснение пустоты, и породил совершенно чистое понимание, не впадающее в две крайности, но у него нет ни одного из [внешних знаков], таких как течение слез и шевеление волос, и так далее, следующих за рождением изумления, то хотя сейчас [он] и не является определенным в качестве сосуда, [подходящего для объяснения] глубокого, но, если [он] не отступает от наставлений (ngag gi bka') высшего Учителя, то [эти наставления], впервые закладывая [в его потоке] множество способностей, относящихся к роду постижения пустоты, способны сделать [его подходящим] сосудом. Об этом в «Чатухшатакатике» (bzhi brgya pa'i 'grel pa) сказано:

«Если есть благоговение перед наставлениями о пустоте-отсутствии собственного бытия (rang bzhin stong pa nyid kyi gnam), нужно соответственно этому увеличивать чистоту по отношению к пустоте посредством реализации соответствующих этому ближайших условий: великого сострадания и благодарности Бхагавану Татхагате. /18/ Те, кто желает избавиться от великой бездны оснований – причин препятствий к [изучению] высшей Дхармы, должны опираться на раскаяние (ya nga ba), [совершать] даяние даже [в виде] трудного даяния, а также совершать обращение [других] четырьмя средствами обращения (sdu ba'i dngos po bzhi). Этой высшей Дхарме нужно учить в подробностях со всем старанием ту личность, кто стал сосудом высшей Дхармы».

В соответствии со сказанным, те, у кого есть способность учить безупречно, должны объяснять [Дхарму] с большим старанием. Но некоторые, кто создал немного видимости изучения каких-нибудь иных одного или двух коренных текстов, и гордятся этим, не обучены в соответствии с коренными текстами Мадхьямаки, где преподается пребывание глубокого, которое трудно понять досконально, понимая [их] произвольно, усердствуют в убеждении других и, хотя внутри [своего ума имеют] очень мало указаний (khrid) или инструкций (man ngag), не изучив незагрязненные доказательства [в коренных текстах Мадхьямаки] [10А], имеют смелость утверждать, что объясняют установленный смысл глубокого. Не понимая даже собственной ограниченности, лишь утомляют себя, объясняя смысл глубокого. {7Б} [Для них это] становится, без сомнения, теми двумя причинами [падения] в плохую участь, которые были объяснены выше, и поэтому не стоит искренне соревноваться с теми, смелость которых настолько велика, что [они] позволяют себе быть озабоченными хотя бы малостью [материальной] прибыли, почестей и известности.

[4.] Четвертое. Объясняемая Дхарма непосредственно

Идентификация Канона как [имеющего] подлежащий установлению смысл (drang don) и установленный смысл (nges don); как создавались коренные тексты Арья Нагарджуны и их комментарии; установление пустоты его последователями

[4.1.] Идентификация Канона как [имеющего] подлежащий установлению смысл (drang don) и установленный смысл (nges don)

Те, кто желает постигнуть таттву (de kho na nyid) должны опираться на Канон Победителя. Однако Канон является многообразным в силу /19/ многообразия помыслов (bsam pa) учеников. Поэтому, если думают: «опираясь на какие из подобных [текстов] нужно искать глубокий смысл?» - Нужно искать, опираясь на Канон установленного смысла.

Если так, тогда что же является установленным смыслом, а что является подлежащим установлению смыслом? В этом отношении некоторые, [следующие] системе шраваков, полагают, что весь Канон Победителя имеет только установленный смысл и не может иметь подлежащий установлению смысл, тогда как другие полагают, что существуют оба [вида Канона] – установленного [и] подлежащего установлению [смысла] – так, блеща интеллектом, все они полагают, что [разница между высказываниями, имеющими] подлежащий установлению [и] установленный смысл, заключается именно в том, может [или] не может [мысль высказывающегося, содержащаяся в данном высказывании,] идентифицироваться как соответствующая звуку (словам) [данного высказывания] (sgra

ji bzhin du gzung du rung mi rung). [10Б] [Они также] полагают, что Питака Великой Колесницы (theg pa chen po'i sde snod) не является Словом Будды. Вайбхашика, подразделенная на восемнадцать подшкол, Саутрантика – [школы] нашей системы – принимают за авторитет (tshad ma) только Питаку шраваков (nyan thos kyi sde snod), поэтому те, кого называют шраваками, не принимают Великую Колесницу как Слово [Будды], стремясь в [своей] практике к просветлению шраваки (nyan thos kyi byang chub don du gnyer ba), поэтому их и полагают шраваками. Но как могут последователи Колесницы шраваков, будучи основой вхождения ('jug pa'i gzhi) звука (словосочетания) «слушающий и провозглашающий» (thos sgrags) [в том числе и Учение Великой Колесницы], нигилистически отрицать, высказываясь: "Великая Колесница не является Словом [Будды]?" Даже если они отрицают таким образом, приходим к тому, что, хотя Архат [- шравака] отвергнул все клеши (nyon mongs), у него имеется сторона полного осквернения - накапливание кармы отвержения Дхармы и так далее из-за незнания обладателя клеши (nyon mongs pa can gyi mi shes bas kun nas bslang ba'i chos spong gi las). /20/ Очевидно поэтому тибетцы сделали очень много ошибок, не разделяя шраваков на последователей Колесницы [шраваков] (theg pa ra), [кто не отрицает Великую Колесницу], и философов (grub mtha' smra ba), [которые отрицают ее].

В способе подразделения Канона на подлежащий установлению [и] установленный [смысл имеется] две традиции Колесниц, относящихся к Колеснице Махаяны (theg pa chen po'i shing rta). Согласно этому, [имеется два изложения]: [1] каков способ подразделения Арья Асанги [и его] брата [Васубандху], которые следуют Сутре «Сандхинирмочана» (mdo sde dgongs pa nges par 'grel ba'i mdo), {8А} и [2] каков способ подразделения Арья Нагарджуны и [Арядевы] – отца и сына, которые следуют Сутре «Арья Акшаяматинирдеша» ('phags pa blo gros mi zad pa bstan pa) и тому подобным.

[ДОКТРИНА ШКОЛЫ ЙОГАЧАРА]

[4.1.1.] Первое. [Каков способ подразделения Канона на подлежащий установлению и установленный смысл Арья Асанги и его брата Васубандху, которые следуют Сутре «Сандхинирмочана»]

В Сутре «Сандхинирмочана» (mdo dgongs 'grel), в главе вопросов Парамартхасамутгаты сказано: *"В начале, в Оленьем парке Варанаси, в Ришивадане, Бхагаван учил правильно входящих в Колесницу шравак четырем Истинам святого. [11А] Он в совершенстве повернул Колесо Дхармы, изумительной [и] чудесной Дхармы, подобное которому никогда прежде нигде в мире никем – богом или человеком – не поворачивалось. Но этот Поворот Колеса Дхармы был превзойден Бхагаваном, был временным, [имел] смысл, подлежащий установлению, и стал объектом диспута (rtsod pa'i gzhi). [Тогда] Бхагаван представил [Учение] о том, что дхармы не имеют сущности (ngo bo nyid), не рождаются, не прекращаются, представил [Учение] о том, что они естественно успокоены и по собственному бытию (по природе) совершенно нирванистичны – так [он] излагал пустоту тем, кто правильно входит в Великую Колесницу, когда поворачивал второе Колесо Дхармы, еще более изумительной [и] чудесной Дхармы. /21/ Но этот Поворот Колеса Дхармы также был превзойден Бхагаваном, был временным, [имел] смысл, подлежащий установлению, и стал объектом диспута. [Тогда] Бхагаван представил [Учение] о том, что дхармы не имеют сущности (ngo bo nyid), не рождаются, не прекращаются, представил [Учение] о том, что они естественно успокоены и по собственному бытию (по природе) совершенно нирванистичны – так [он] должным образом полностью разъяснил (первые два Поворота) тем, кто правильно входит во все Колесницы. [Это] третий Поворот Колеса Дхармы, изумительной и чудесной. [11Б] Этот Поворот Колеса Дхармы не был превзойден Бхагаваном, не был временным, [имел] установленный смысл и не стал объектом диспута".*

Согласно сказанному, два [Поворота] Колеса [Дхармы] – первый и средний – [имеют] подлежащий установлению смысл, а последний – установленный смысл. Асанга с братом [Васубандху] в «Бодхисаттвабхуми», в «Махаянасанграхе», в «Абхидхармасамуччае», в «Вьякхьяюкти», в «Вимшатике», «Тримшике», {8Б} а также в комментариях этих [текстов] проясняют способ интерпретации ('grel ba'i lugs), когда средний и первый [Поворот] Колеса [Дхармы] [имеют] подлежащий установлению смысл, а последний – установленный смысл, что соответствует [Сутре] «Сандхинирмочана».

В частности, в «Нирнаясанграхани» (gtan la dbab pa bsdu ba) приводится почти все содержание глав «Сандхинирмочаны», за исключением главы введения (gling gzhi'i le'u), а также пространное объяснение разных отрывков. В «Бодхисаттвабхуми» (byang sa), в главе о таттве обширно разъясняется способ установления несуществования Я, соответствующий той [«Сандхинирмочане»]. /22/ В «Махаянасанграхе» (theg bsdu) детально и обширно объясняется толкование алаи (kun gzhi), толкование, исходя из отрицания внешней данности (phyi don), трех сущностей (ngo bo nyid gsum), из которых паратантра (gzhan dbang) и паринишпанна (yongs grub) имеют место истинно, и так далее. В «Абхидхармасамуччае» (mngon pa kun las btus) лишь в сжатой форме разъясняется в полном составе основной смысл всех развернутых объяснений, [перечисленных выше]. Те коренные тексты Ачарьи Васубандху, упомянутые выше, также следуют этим [работам Асанги]. Эти коренные тексты обоих братьев, как корни, раскрывающие принцип установления (gtan la 'bebs pa'i stol) согласно смыслу Сутры «Сандхинирмочана», опираются на коренные тексты Владыки [Майтреи]: на «Сутраланкару» (mdo sde rgyan) и на две «Вибханги» ('byed).

[12А] Согласно им, способ подразделения (phyue ba'i lugs) подлежащего установлению [и] установленного смысла объясняется так: Сутра, [имеющая] подразумеваемую [мысль высказывающегося], смысл которой должен идентифицироваться в зависимости от объяснений иной Сутры, и не может быть идентифицирован в соответствии с тем, что указано прямо в самой той Сутре без связи с тем [объяснением иной Сутры], является Сутрой подлежащего установлению смысла (mdo de'i dgongs pa mdo gzhan gyis bshad pa la ltos nas| de'i don bzung dgos kyi| de la ma ltos par mdo de rang gi dngos kyi bstan tshod ltar bzung du mi rung ba). И наоборот, [если Сутра не имеет подразумеваемой мысли высказывающегося и ее подлинный смысл может быть идентифицирован исходя из того, что в ней самой указано прямо, тогда это] является Сутрой установленного смысла. Также, при первом [Повороте] Колеса [Дхармы] было сказано, что скандхи и так далее равны (mnyam) в том, что существуют благодаря собственному признаку (rang gi mtshan nyid kyi yod). При среднем – равенность в том, что не существует собственное бытие всего (rang bzhin med). Поскольку [Сутры этих двух Поворотов Колеса Дхармы] не описывают, раскрывая прямо – существует собственное бытие [или] не существует, постольку полагаются [Сутрами] подлежащего установлению смысла. При последнем [Повороте Колеса Дхармы] говорится, что собственное бытие парикальпиты (kun btags, kun brtags) (полностью признаваемого) не существует, а паратантра и паринишпанна существуют благодаря собственному бытию (rang bzhin gyis yod), поэтому, поскольку [в Сутрах этого Поворота Колеса Дхармы] говорится, превосходно раскрывая [это], [они] полагаются [Сутрами] установленного смысла.

Также, способ объяснения подразумеваемого (dgongs) в Сутрах среднего [Поворота] Колеса [Дхармы] в [соответствии с] Сутрой «Сандхинирмочана» таков. /23/ Когда в Сутрах второго [Поворота] Колеса [Дхармы], таких как Праджняпарамита, говорится, что сущность всех дхарм не существует (ngo bo nyid med), то это говорится исходя из подразумеваемой [мысли], что сущность парикальпиты не существует [благодаря] собственному признаку (то есть не может быть объектом непосредственного восприятия) (kun brtags mtshan nyid ngo bo nyid med pa), что сущность паратантры не существует [как] рожденная [из (от) себя] (gzhan dbang skye ba ngo bo nyid med pa) и что сущность паринишпанна не существует с абсолютной [точки зрения] (то есть, как Я) (yongs grub don dam pa ngo bo nyid med pa).

{9А} Это объясняется в виде ответа [Будды] бодхисаттве Пармартхасамутгате на [его] вопрос о том, что подразумевается под смыслом высказывания о несуществовании сущности, когда в некоторых Сутрах Бхагаван говорит, что скандхи и так далее существуют благодаря собственному бытию, [12Б] тогда как в других говорит, что не существуют благодаря собственному бытию. В «Сандхинирмочане» говорится:

«Парамартхасамутгата, моя Дхарма о несуществовании сущности имеет три аспекта: несуществование сущности [благодаря] собственному признаку, несуществование сущности рождения [из (от) себя] и несуществование сущности с абсолютной [точки зрения] – исходя из такой подразумеваемой [мысли], учу о несуществовании сущности всех дхарм».

В «Нирнаясанграхани» также говорится:

«Исходя из какой подразумеваемой [мысли] Бхагаван излагал несуществование сущности всех дхарм? Говорю: излагал исходя из подразумеваемой [мысли] о трех аспектах несуществования сущности определенным обуздываемым (ученикам)».

В «Тримшике» (sum cu pa) также сказано:

«Исходя из подразумеваемой [мысли], что три аспекта сущности – это три аспекта несуществования сущности, учил о несуществовании сущности всех дхарм».

/24/ Следовательно, те, кто заявляют, что когда в Сутрах Праджняпарамиты говорится о несуществовании сущности всех дхарм, то подразумеваются (dgongs) [только] все относительные дхармы, выпадают из [воззрения] Сутры «Сандхинирмочана» и коренных текстов обоих – Асанги [и его] брата [Васубандху].

В Сутрах Праджняпарамиты сказано, что [у всех дхарм] – от чувственного и татхаты чувственного до всеведения и татхаты всеведения – соединяя и смешивая [так со всеми дхармами] – сущность не существует. Там же сказано, что даже нирвана, и даже если существует нечто более высокое, чем [она], их собственное бытие не существует. [13А] Таким образом, когда кто-то говорит, что [Праджняпарамита] учит о несуществовании собственного бытия только относительного, не включая сюда абсолютное, тогда уместно воскликнуть «с той самой степенью, с которой ты относишься к своим словам серьезно, в той же степени ты должен знать, что ты безумен!».

Если так, тогда в чем же смысл этих трех [аспектов несуществования сущности] – несуществования сущности [благодаря] собственному признаку и так далее? Поскольку [парикальпита] не имеет места благодаря собственному признаку, будучи лишь полагаемой [в силу] имени и термина (ming dang brdas bzahg pa tsam yin gyi mtshan nyid kyis ma grub pa), [а не воспринимаемой непосредственно], говорится, что сущность парикальпиты не существует [благодаря] собственному признаку. {9Б} Поскольку [паратантра] обязательно рождается в зависимости от иных причин [и] условий, а также не существует [ее] рождение из собственной сущности или из самой себя, говорится, что сущность паратантры не существует [как] рожденная [из (от) себя]. Поскольку являющееся абсолютным является также и несуществованием сущности двух Я (bdag gnyis kyī ngo bo med pa) (индивида и дхарм), говорится, что сущность паринишпанны не существует с абсолютной [точки зрения] (то есть, как Я) (yongs grub la don dam pa ngo bo nyid med pa). Поэтому в Сутре «Сандхинирмочана» сказано:

«Так что же такое несуществование у дхарм сущности [благодаря] собственному признаку? [Это] является признаком парикальпиты (полностью признаваемого). И почему так? Потому что является признаком [того, что] полагается [в силу] имени и термина и не является пребывающим в качестве аспекта (образа) благодаря собственному признаку (rang gi mtshan nyid kyis rnam par gnas), поэтому это и называется несуществованием сущности [благодаря] собственному признаку».

А также:

/25/ *«Что такое несуществование у дхарм сущности рождения [из (от) себя]? Это признак [рождения] в силу иных дхарм. И почему так? Потому что возникают в силу иных, [отличных от себя,] условий. Поскольку не является [рождающимся] благодаря себе, постольку это называется несуществованием сущности рождения [из (от) себя]».*

[13Б] А также:

«Кроме того, то, являющееся признаком паринишпанны дхарм, называется также несуществованием сущности с абсолютной [точки зрения]. И почему так? О Парамартхасамутгата, то, что является несуществованием Я дхарм у дхарм (chos rnam kyī chos kyī bdag med), называется несуществованием их сущности. Это абсолютное в [выражении] «являющееся абсолютным», поскольку является полностью раскрываемым как несуществование сущности всех дхарм, постольку [паринишпанна] называется несуществованием сущности с абсолютной [точки зрения]».

Также излагался второй способ определения несуществования сущности с абсолютной [точки зрения], поскольку было сказано, что сущность паратантры [также] не существует с абсолютной [точки зрения]. Поскольку [паратантра] не существует как сущность, воспринимаемая в качестве того, что совершенно очищает от покровов при созерцании воспринимаемого мудростью святого ('phags pa'i ye shes des gang la dmigs nas bsgoms na sgrib pa rnam par dag par 'gyur ba'i dmigs pa'i ngo bor med pa), непосредственно постигающей несуществование Я дхарм, постольку [паратантра] и называется несуществованием сущности с абсолютной [точки зрения].

В соответствии с этим в Сутре «Сандхинирмочана» сказано также:

«Что такое несуществование сущности у дхарм с абсолютной [точки зрения]? Дхармы, которые возникают зависимо (*rten cing 'brel par 'byung ba*) и не существуют [как] сущность рождения [из (от) себя], являются также несуществованием сущности как несуществованием сущности с абсолютной [точки зрения]. И почему так? {10А} /26/ О Парамартхасамутгата, то, что среди [всех] дхарм является воспринимаемым, которое совершенно очищает [от покровов], однозначно указывается как являющееся абсолютным. Поскольку признак [возникающего] в силу иного (паратантры) не является воспринимаемым, которое совершенно очищает [от покровов], постольку [он] и называется несуществованием сущности с абсолютной [точки зрения]».

[14А] При этом смысл того, что парикальпита не существует благодаря собственному признаку, является смыслом того, что она не существует [как имеющее место] истинно (*bden par med*). Если это не так, тогда [этот смысл] должен объясняться как смысл совершенного несуществования, и, если это так, то, поскольку парикальпита не сможет быть познаваемым (*shes bya*), приходим к тому, что если [нечто] имеет место в качестве основы (*gzhi grub*), [оно] охватывается [тем, что] является существующим субстанционально (*rdzas yod*). Поэтому, хотя и объясняется, что паратантра существует благодаря собственному признаку, но смысл этого в том, что она существует истинно (*bden par yod*). Если иначе, то будет неприемлемым объяснение разницы между парикальпитой, не существующей благодаря собственному признаку, и паратантрой, существующей благодаря собственному признаку, так как тогда обе они [будут] одинаково равны в том, что не существуют [как имеющие место] истинно, а также равны в том, что существуют номинально (*tha snyad du yod*).

Если думают, что существование [или] несуществование чего-то благодаря собственному признаку определяется через существование [или] несуществование [этого] как вещи, способной выполнять функцию (*don byed nus pa'i dngos*), то это также не приемлемо. Поскольку паринишпанна также объясняется как существующая благодаря собственному признаку, приходим к тому, что она тоже вещь (*dngos po*), [хотя на самом деле это не так].

[Таттва паратантры и паринишпанны, а также йогачаринская критика Мадхьямаки]

Если думают так: как объясняется то, что паратантра и паринишпанна существуют благодаря собственному признаку? [Тогда следует ответить:] если имеют воззрение о том, что паратантра не существует благодаря собственному признаку, то [это воззрение] будет нигилистическим отрицанием паратантры, а нигилистическое отрицание этого будет нигилистическим отрицанием также парикальпиты и паринишпанны; поэтому говорится, что это будет [нигилистическим] воззрением несуществования (*med par lta ba*). То есть, подразумевается [такая] мысль: поскольку паратантра является основой признавания парикальпиты (полностью признаваемого) (*kun brtags ky'i gdags gzhi*) и является обладателем дхармы (*chos can*) по [отношению] к [обладаемой дхарме -] паринишпанне, то, если нигилистически отрицать ее, будут нигилистически отрицаться также и те две. В соответствии с этим в Сутре «Сандхинирмочана» также сказано:

/27/ «О Парамартхасамутгата, подобно этому, если признак паратантры и признак паринишпанны существуют, [14Б] тогда признак парикальпиты также будет полностью познаваем, так как видение кем-то признака паратантры и признака паринишпанны как несуществования признака, является нигилистическим отрицанием также и признака парикальпиты. Поэтому они должны называться нигилистически отрицающими все три аспекта – признака».

И в «Бодхисаттвабхуми» также сказано:

{10Б} «Основа присоединяемых словесных обозначений (*btags pa'i tshig gi mtshan ma'i gzhi*) будет опорой присоединяемых словесных обозначений (*btags pa'i tshig gi mtshan ma'i rten*), но говорить, что, поскольку сама она неопишима (*brjod du med pa'i bdag nyid*), то никогда и ни при каких обстоятельствах не существует в отношении существующего абсолютно, настоящей вещи (*don dam par yod pa yang dag pa'i dngos po la*), – это нигилистическое отрицание и уничтожение [доктрины] – эти две [ошибки] должны быть поняты как полная деградация Дхармы, воспитывающей [существ]».

И еще в «Бодхисаттвабхуми» сказано:

«Таким образом, если некий индивид опирается на подразумеваемый смысл трудных для понимания Сутр, содержащих [Учение] Великой Колесницы, глубокой пустоты, и, выслушав их, если он, не понимая правильно, в соответствии с тем, как есть, смысл объясняемого, полностью признаёт

несоответствующее [истинному] характеру [сущего] (*tshul bzhin ta yin par rnam par btags*), тогда, благодаря родившемуся из неверного [понимания мнению] о «лишь концептах» (*rtog tsam*), [считаем], что все это исчерпывается лишь признанием (обозначением) (*btags pa tsam*), и что это является таттвой. Кто скажет, что подобное этому воззрение является правильным воззрением? /28/ Если согласно тому [воззрению], то поскольку не существуют даже хотя бы вещи – основы признания (обозначения) (*'dogs pa'i gzhi'i dngos po tsam yang*), сами признания (обозначения) также будут несуществующими никогда и никоим образом. [15A] Если это так, как тогда таттва, будучи лишь признаваемой (признанием, обозначением) (*gdags pa tsam*), будет рассматриваться как существующая? Поэтому [изложенное] в этих воззрениях (*rnam grangs*) будет нигилистическим отрицанием обоих тех – таттвы и признания (обозначения), и необходимо знать, что нигилистическое отрицание признания и таттвы является главным [нигилистическим] воззрением о несуществовании».

Это указывает на ошибку воззрения о несуществовании у мадхьямиков, утверждающих, что все дхармы – лишь признания (*btags pa tsam*). Слова «существующая абсолютно, настоящая вещь» в «Бодхисаттвабхуми» ясно указывают на то, что [в системе Йогачара] вещи имеют место истинно (*dngos po bden grub*). Если бы зависимые от иного (паратантра) вещи не существовали [как имеющие место] истинно, то [в соответствии с Йогачарой] обязательно не существовала бы субстанция, способная породить плод. Поэтому [вещи] обязательно были бы совершенно несуществующими. Точно также парикальпита и паринишпанна были бы несуществующими. Это подразумевается [в цитате]. Мысль о том, что если вещи не существуют [как имеющие место] истинно, то обязательно будут совершенно не существующими, является общей философской установкой реалистов (*dngos smra ba spyi'i grub pa'i mtha'*).

Кроме того, в «Нирнаясанграхани» сказано:

«Некоторые махаянисты, в силу собственного ошибочного оценивания (nyes par gzung ba), утверждают, что на относительном уровне (kun rdzob tu) все существует, а на абсолютном (don dam par) – не существует. На это необходимо ответить: «О Почитаемый, что означают слова о том, что нечто существует абсолютно или относительно?» {11A} Если их спросить об этом, они ответят, что то, что является несуществованием сущности всех дхарм, является абсолютным, тогда как то, что воспринимается как сущность этих дхарм, сущность которых не существует, является относительным».

[15Б] /29/ От этого [отрывка] и до строки: «если они отвечают таким образом» указывается и широко опровергается позиция мадхьямиков, отрицающая ранее изложенное [ими положение о том, что] несуществование [имеющего место] истинно (*bden med*) – это абсолютное, и что дхармы, явленные как [имеющие место] истинно и [постигаемые в плане] «сколько» (*bden par snang ba'i chos ji snyed pa*), - относительное.

В соответствии с предшествующими цитатами из «Сандхинирмочаны» и «Нирнаясанграхани», отсутствие у паратантры рождения из (от) самой себя объясняется как смысл несуществования сущности рождения, однако [йогачарины] не принимают, что рождение не существует [как имеющее место] истинно, а если [они] примут, что рождение не существует [как имеющее место] истинно, тогда [с их позиции] было бы бессмысленно объяснять несуществование сущности [паратантры] подобным способом [как несуществование сущности рождения из (от) себя, подразумевая рождение из (от) иного].

[Толкование утверждения Праджняпарамиты о том, что дхармы не рождаются, согласно «Сутраланкаре» йогачаринов]

Кроме того, в «Сутраланкаре» сказано: «дхарма несуществования рождения объясняется как принимаемое в отношении:

- [1]. начала (*thog ma*),
- [2]. того же самого (*de nyid*),
- [3]. инаковости (*gzhan nyid*),
- [4]. собственного признака (*rang gi mtshan nyid*),
- [5]. себя (*rang*),
- [6]. становления иным (*gzhan du 'gyur*),

[7]. полного осквернения (kun pas nyon mongs pa), и

[8]. особенности (khyad pa)».

А также объяснение того, что подразумевается при объяснении принятия того, что рождение (у) всех дхарм не существует, [как утверждается в Сутрах Праджняпрамиты], таково: «начало» относится к тому, что у сансары не существует [рождения] начала. «То же самое» относится к тому, что [если нечто] родилось ранее, [то] рождения собственной сущности [этого нечто] снова не существует. «Инаковость» относится к тому, что плод, не подобный (mi mthun) [своей] причине, не рождается. «Собственный признак» относится к тому, что парикальпита (полностью признаваемое) не рождается благодаря собственному признаку. «Себя» относится к тому, что паратантра не рождается из (от) себя. «Становление иным» относится к тому, что не существует рождения паринишпанны, когда она становится иным [по отношению к себе]. «Полное осквернение» относится к тому, что в потоке того, кто знает истощение [полного осквернения, то есть, кто достиг нирваны], клеши не рождаются. «Особенности» относится к тому, что у Дхармакаи, которая обладает двумя [видами] чистоты, [присущими положению] будды, не существует рождения. [16А] /30/ Подразумевая подобный этому способ [интерпретации], объясняют, толкуя высказывания, в которых принимается дхарма несуществования рождения. Таким образом, согласно этому объяснению, данная школа (Йогачара) не может принять несуществование рождения, [имеющего место] истинно (bden pa'i skye ba med pa).

[Разъяснение некоторых отрывков, выявляющих уникальные особенности Йогачары]

В «Мадхьянтавибханге» (dbus mtha') сказано:

«Не являющееся настоящим существует [как] всецело концептуальное (yang dag ta yin pa kun rtog yod), тогда как оба в нем не являются существующими. Пустота существует в этом. В этом также существует то».

В первой строке указывается, что основа пустоты (stong gzhi) – паратантра – существует благодаря собственному бытию. {11Б} Во второй строке указывается пустота той [основы] от двух – воспринимаемого [и] воспринимающего как субстанционально отличных (gzung 'dzin rdzas tha dad pa). В третьей строке указывается, что паринишпанна – пустота – пустота той паратантры от парикальпиты также существует благодаря собственному бытию. В комментарии этого говорится, что в [понимание] пустоты безошибочно входят посредством понимания, что если у чего-то не существует что-то, такое [несуществование называется] пустотой. А существующий от этого остаток существует здесь как настоящее. Поскольку существование остатка указано в строке: «Не являющееся настоящим существует [как] всецело концептуальное», постольку смыслом этого является то, что существует паратантра – остаток, пустой от парикальпиты. Ведь если этот [остаток] принимается как «только существование» (yod tsam), [с чем согласны прасангики, но не йогачарины, то есть, если йогачарины принимают, что паратантра является «только существующим», а не существующим как имеющее место истинно], тогда, поскольку [некоторое из] парикальпиты, [например, пространство и так далее], тоже является «только существованием», то невозможно будет различить отличия [между паратантрой и этой парикальпитой], поэтому необходимо принимать [паратантру] за существующую [как имеющее место] истинно, [а не за «только существующую»], что здесь, [в комментариях], и называется существующим по-настоящему (yang dag par yod pa).

В «Мадхьянтавибхангатике» (dbus mtha'i 'grel bshad) [Стхираматри эта цитата] также ясно объясняется:

«Некоторые думают, что все дхармы вовсе не существуют (rang bzhin ye med pa), подобно рогам зайца. [16Б] Для того, чтобы опровергнуть это нигилистическое отрицание всего, было сказано: «Не являющееся настоящим существует [как] всецело концептуальное». Остаток обозначается словами «благодаря собственному бытию»».

/31/ Согласно этому, в «Тримшикавритти» (sum cu pa'i 'grel pa) [Стхираматри] также сказано:

«Некоторые думают, что, подобно виджняне (rnam par shes pa), и предметы познания тоже – субстанции. Другие думают, что, подобно предметам познания, виджняна тоже существует относительно, а не является существующим абсолютно. Этот [трактат] был составлен для того, чтобы опровергнуть два вида тех, кто вместе проповедует эти две крайности».

Здесь ясно объясняется, что внешняя данность (spyi don) не существует и что виджняна существует абсолютно.

В «Абхидхармасамуччае» утверждается:

«То несуществование чего-то у чего-то – это пустота [того] от того, и это – настоящее, [которое понимается], а за тем и видится. А то, что при этом является остатком, здесь принимается за существующее».

Смысл этого такой же, как это объяснялось выше. Парикальпита не существует [как имеющая место] истинно, а паратантра – остаток, пустой от той [парикальпиты], имеет место истинно – так должно объясняться. Этот способ [интерпретации] совершенно ясный, а также [соответствует тому, что можно найти] в «Бхуми» [Асанги]. Но это не все, поскольку в «Самуччае», когда обобщенно объясняются четыре способа (tshul ba bzhi) и четыре совершенных знания (yongs su shes pa bzhi), {12A} а также в «Бодхисаттвабхуми», в главе «Таттва», в разделе обширного объяснения, утверждается, что знание имеющих место в [качестве] зависимых от иного вещей (вещей – паратантры) как имеющих место благодаря собственному признаку - это смысл совершенного знания, относящегося к поиску вещи (dngos po tshol bar gtogs pa), а два знания того, что парикальпита (полностью признаваемое) как сущность и особенности [дхарм] (полностью признаваемые сущность и особенности [дхарм]) (ngo bo dang khyad par kun brtags) [является] лишь признаванием (btags pa tsam) - это смысл совершенного знания, относящегося к поиску приписанной сущности и приписанных особенностей (ngo bo nyid du 'dogs pa dang khyad par du 'dogs pa tshol bar gtogs pa).

[17A] /32/ Этот раздел «Самуччай» начинается так: «Что подразумевается, когда в [Сутре] «Вайпуля» утверждается, что у всех дхарм сущность не существует?» и заканчивается: «так как сущность парикальпиты – несуществование сущности [благодаря] собственному признаку, у паратантры – несуществование сущности рождения, паринишпанна – несуществование сущности с абсолютной точки зрения». В «Вайпуляпитаке» утверждается о том, что утверждение, [встречающееся] в «Обширной Матери» (Сутре Праджняпарамиты) и других «у всех дхарм сущность не существует» обладает подразумеваемой (dgongs pa can) [мыслью], где подразумеваемая основа (dgongs gzhi) объясняется в соответствии с тем, как объяснялось выше, где говорится согласно Сутре «Сандхинирмочана» и другим о трех способах [интерпретации] несуществования сущности. Поэтому утверждение некоторых невежд о том, что [философская позиция, изложенная] в «Самуччае», подобна [позиции] «Собрания доказательств Мадхьямаки» (dbu ma rigs pa'i tshogs), - ни что иное как полный нонсенс. Кроме того, так как в «Сандхинирмочане», «Нирнаясанграхани», «Бодхисаттвабхуми», «Махаянасанграхе» и «Самуччае» утверждается, что сказанное в Сутре: «Все дхармы не рождаются, не прекращаются, изначально успокоены и по природе (по собственному бытию) полностью нирванистичны» обладает подразумеваемой [мыслью] и [подразумевают] непрямо (dgongs pa can dang ldem po'i dag), то каким образом [утверждаемое в тех текстах] будет [соответствовать] школе Мадхьямака, где говорят, что сущность не существует?

[Принятие йогачаринами трех конечных Колесниц и алаи (kun gzhi) - другая отличительная особенность]

Кроме того, в Сутре «Сандхинирмочана» сказано, что если [некоторые] единолично дошли до покоя шраваков, то [им] невозможно установиться в сердцевине просветления (byang chub kyü snying ro), даже обладая усердием всех будд. [17Б] В «Нирнаясанграхани» также сказано:

«Шраваки, которые дошли до покоя, поскольку с самого начала являются принадлежащими роду с очень малым состраданием, и поскольку не [принадлежат к] стороне тех, кто однонаправленно [заботится] о благе существ, и поскольку испугались страданий, то становятся обладающими только тем помыслом, который обращен к пребыванию в нирване. /33/ Они являются теми несчастными, кто не может непосредственно реализовать великое просветление».

{12Б} Так объясняется, поэтому бесспорно то, что в их школе (Йогачара Асанги) приняты три конечные Колесницы. И снова в «Сандхинирмочане» сказано:

«Манджушири, что касается тела, которое полностью освобождено, то татхагаты и шраваки [в этом] сходны и равны» – обобщая смысл таким образом, в «Сутраланкаре» сказано:

«Об одной конечной Колеснице [говорится], поскольку сходны Я, от которых освобождаются [посредством постижения] несуществования [Я] дхарм [одними] и [только] Я [индивида другими], поскольку рода отличны, [но возможен переход из низшего рода в высший], поскольку обретается второй помысел [низшего рода, то есть деградация], в силу нирман (эманаций) (sprul ba) [Архатов, которые не умирают] и в силу окончательности [просветления будды]».

Это указывает на [наличие] подразумеваемой основы (dgongs gzhi) у высказывания о единой конечной Колеснице. Поэтому [тот, кто] принимает, что эти [тексты] относятся к великой Мадхьямаке и кто принимает их как имеющие установленный смысл, поскольку [мысль высказывающегося] соответствует [их] звуку (словам), и исходя из этого заявляет о единой конечной Колеснице, не находится в здравом уме.

И снова в «Сандхинирмоchanе», объясняя обширно, сказано:

«О Мативишала, эти шесть совокупностей виджнян: виджняна глаза, уха, носа, языка, тела и виджняна умственного пребывают, опираясь на получающую виджняну (len pa'i rnam par shes pa)».

Сжатый смысл этого [объясняется] так: *«Получающая виджняна глубока и тонка».* [18А] Таким образом, ясно объясняется, что алаявиджняна (kun gzhi rnam par shes pa) – [это] все семена (sa bon thams cad pa) – причины [и] условия всех дхарм стороны полного осквернения. /34/ Следуя такому пониманию, «Самуччая» и «Махаянасанграха» также развернуто объясняют [существование алаявиджняны] таким же образом.

[Аргументы против защитников «пустоты (от) иного» (gzhan stong)]

Некоторые заявляют, что постоянная, стабильная (rtag brtan) татхагатагарбха (bde bar gshegs pa'i snying po) – это алая, указанная в тех коренных текстах, и заявляют, что [данная доктрина] имеет установленный смысл, поскольку соответствует звуку (словам) Сутры «Сандхинирмоchanа». Но это подобно следующему: «Мы просто глупы, поскольку не видели ни одной буквы этого [текста]».

Кроме того, как уже объяснялось выше, Сутра «Сандхинирмоchanа», коренные тексты Асанги [и его] брата, «Сутраланкара» и «Мадхьянтавибханга» снова и снова совершенно ясно объясняют, что дхарма «пустота [от] иного» имеет смысл, который заключается в том, что именно основа пустоты (опустошаемая основа) (stong gzhi), то есть, зависимые от иного вещи (вещи - паратантра), имеющие место истинно, пусты от полностью признаваемого (парикальпиты) – не-вещей (недействительного) (kun brtags dngos med). Но [некоторые] думают, что в этих текстах указывается «пустота [от] иного» как пустота именно татхагатагарбхи – не-вещи (недействительного) – основы пустоты от собрания соединившегося ('du byas kyi tshogs) – зависимых от иного вещей (вещей - паратантры) – считая так, утверждают, что [это] установленный смысл тех [текстов]. Эти безумцы считают отцом своего палача.

Поэтому в этих [текстах], которые следуют Сутре «Сандхинирмоchanа», неоднократно объясняется, что зависимое [от] иного (паратантра) – это вещи, имеющие место абсолютно, и вещи, существующие по-настоящему. {13А} Доказательства, обосновывающие ту [неверную точку зрения о пустоте от иного], и рассмотрение паратантры в качестве несуществующего [как имеющее место] истинно также объяснялись неоднократно как воззрение нигилистического отрицания [в системе Йогачара], а считать, что все вещи, не относящиеся к «только существующему» как предмету ошибающегося ума, [действующего в сфере] номинального (tha snyad blo 'khrul pa'i don), поскольку они являются «пустотой (от) себя» (rang stong), то есть, поскольку они сами пусты от самих себя, постольку [они] не существуют никоим образом в качестве функционирующей дхармы (go chod kyi chos), и [18Б] говорить, что это является подразумеваемым, соответствующим звуку (слову) Сутры «Сандхинирмоchanа», а также коренных текстов Асанги [и его] брата, и что это – установленный смысл, такое заявление является той самой причиной [интеллектуальной] нищеты.

/35/ Кроме того, если смысл «пустоты [от] себя» сводится к тому, что оно само пусто от самого себя, тогда все причины и плоды обязательно будут пусты от всех причин и плодов. И поскольку тогда деяния [и их] плоды будут подобны рогам зайца, какой более губительный вывод из этого может быть сделан? Так некоторые принимают [подобную] «пустоту [от] себя» всех дхарм, либо заявляют, что только относительное пусто [от] себя, однако принятию подобного этому смысла «пустоты [от] себя» в обоих [этих случаях] не учат также ни в одной из школ Великой [или] Малой Колесницы. Это также не

является смыслом Сутр подлежащего установлению смысла и установленного смысла и принятие подобного этому также никогда не возникало в Святой Стране (Индии) среди буддийских философов.

[Характерное для йогачаринов использование примера иллюзии и статуса паратантры]

[Оппонент]: Если так, тогда в Сутре «Сандхинирмочана» говорится, что паратантра подобна иллюзии (sgyu ma lta bu), а поскольку то, что имеет место истинно, не приемлемо как подобие иллюзии, почему же [вы] утверждаете, что смысл этой Сутры [заключается в том], что паратантра имеет место истинно?

[Ответ]: Это зависит от способа использования примера иллюзии. [В Сутре «Сандхинирмочана»] пример [иллюзии для понимания] паратантры не является используемым с точки зрения того, что неистинное явлено в качестве истинного (mi bden bzhin du bden par snang ba), что соответствует [интерпретации этого примера] в Мадхьямаке. Почему так? В этой школе способ, используемый для сравнения паратантры с иллюзией, ясно излагается в таких работах как «Сутраланкара», «Махаянасанграха», «Самуччая» и других. Как сказано в «Сутраланкаре»:

[19А] *«Подобное иллюзии – не являющееся настоящим, которое принимается как всецело концептуальное. И каким образом это соответствует образу иллюзии? Говорится, что это подобно [иллюзии, поскольку] ошибочно [воспринимается] как двойственное».*

/36/ Смысл этого объясняется в комментарии: основа ошибочного [восприятия того, что явлено в магическом трюке] – камни, деревяшки и так далее, а также произнесение мантры [для создания] иллюзии, - подобна паратантре, зависимой от отпечатка ошибочной двойственной явленности, [оставленным] всецелым концептуализированием (умопостроениями) о том, что не является настоящим (yang dag pa ma yin pa'i kun rtog gnyis snang 'khrul ba'i bag chags kyis bsad pa). {13Б} А явление тех камней и так далее как коней, слонов и так далее [во время магического трюка] подобно явлению двух различных [видов]: воспринимаемого [и] воспринимающего (gzung 'dzin rgyangs chad gnyis su snang) в [отношении] той паратантры.

В «Махаянасанграхе» также сказано:

«В материнских Сутрах сказано, что паратантра указывается посредством таких примеров как иллюзия и так далее, и, если использовать смысл [таких] примеров, то так: чтобы опровергнуть мысль: если не существует внешняя данность, то каким образом нечто может быть воспринято как объект? - приводится пример иллюзии [поскольку иллюзорный объект воспринимается, хотя и не существует]; чтобы опровергнуть мысль: если не существует [внешняя] данность, то каким образом могут рождаться [главный] ум (sems) и психические процессы (sems byung)? - приводится пример миража [видение воды и стремление обрести ее возникает и без наличия воды]; чтобы опровергнуть мысль: если не существует [внешняя] данность, то каким образом можно действовать, [принимая и отбрасывая], в отношении приятного [и] не приятного? – приводится пример сновидения [поскольку во сне нереальные объекты могут приводить к приятным или не приятным ощущениям]” – когда [смысл этих] примеров так объясняется [в «Махаянасанграхе»], то как велика разница между этим и [интерпретацией примера иллюзии] у мадхьямиков!

[Оппонент]: Если так, тогда, если в их школе (Йогачара) паратантра имеет место истинно, тогда почему «Сандхинирмочана» и «Сутраланкара», при объяснении абсолютного, [имеющего место истинно и] обладающего пятью признаками, объясняют, что у него не существует рождения [и] разрушения? В «Санграхани» также сказано:

«Нужно ли говорить, что полностью концептуальное (rnam par rtog pa) существует относительно или нужно говорить, что оно [существует] абсолютно? Утверждается, что необходимо говорить, что [оно] существует относительно».

Как вы избавляетесь от противоречия таких объяснений [когда, казалось бы, указывается на то, что паратантра не имеет места истинно и абсолютно]?

[Ответ]: Нет никакого противоречия. Это рассматривается так: название [нечто] относительной или абсолютной истиной не определяется посредством того, имеет [или] не имеет [это нечто] место истинно. [19Б] Почему так? Воспринимаемое (dmigs pa), при восприятии которого совершенно очищается покров познаваемого (shes bya'i sgrib pa), называется абсолютной истиной. /37/ Воспринимаемое (dmigs pa), при восприятии которого порождается полное осквернение (kun nas nyon

mongs), называется относительной истиной. Хотя паратантра (в системе Йогачары) имеет место истинно, но, поскольку не является воспринимаемым, которое совершенно очищает, то говорится, что [она] является относительной истиной. Паратантра называется имеющей место истинно [с точки зрения того, что она], не являясь лишь полагаемой в силу наименования именем и термином (ming dang brdas bzhaḡ pa tsam), имеет место благодаря собственному признаку. Поэтому имеется очень большая разница между абсолютной истиной и просто существующим абсолютно (don dam par yod pa tsam). Хотя [нечто] и является относительной истиной, [оно] не должно являться лишь ложью (rdzun pa tsam) – [это] является способом [объяснения] этого философского положения.

Вот почему в «Джнянасарасамуччае» сказано:

«Виджняна, освобожденная от воспринимаемого и воспринимающего, существует абсолютно. [Это] известно из коренных текстов Йогачары, где этот ум принимают за другую сторону океана [сансары]».

Таким образом читтаматрицы с усердием обосновывают, что нельзя интерпретировать как соответствующее звуку высказывание Сутр среднего [Поворота] Колеса [Дхармы] о том, что у всех дхарм сущность не существует, {14А} [вместо этого необходимо принимать] изложенный в «Сандхинирмочане» метод, прекрасно проясняющий три сущности, среди которых [есть] имеющие место [и] не имеющие места благодаря собственному признаку, задействуя это как соответствующее звуку. Таким образом, главный смысл при всем этом множестве толкований [следующий]: хорошо уясняя (legs paḡ ngos zin) стороны (крайности) приписывания (sgro 'dogs) и нигилистического отрицания (skur 'debs) в отношении отрицаемого (khegs pa) при установлении несуществования Я, [как оно понимается] в этой школе, [20А] понимают, как в точности определяются два несуществования Я посредством отрицания [Я] теми способами, и, наконец, понимают, что осваивая в созерцании два подобных несуществования Я, отвергаются покровы и реализуется плод – просветление.

/38/ При этом нигилистическое отрицание только устанавливается философами (то есть, приобретено при жизни, в противоположность врожденному воззрению) и ранее объяснялось, что оно существует и в нашей (буддийской) системе в школах тех, кто говорит о несуществовании сущности (то есть мадхьямиков). Почему эти воззрения [у йогачаринов] являются стороной (крайностью) нигилистического отрицания [и] указание на то, как опровергается эта самая сторона (крайность), и так далее, можно понять, достаточно лишь обратиться к объясненному ранее.

Приписывание существует в двух [видах]: приобретенное [при жизни] (kun brtags) и врожденное (lhan skyes). Приобретенное имеется в школах двух [видов] реалистов (don smra) – относящихся к иной (не буддийской) системе, и к нашей (буддийской) системе. Врожденное – это два приписывания Я – индивиду и дхарме (gang zag dang chos kyi bdag). Что является первым [врожденным приписыванием] и что является несуществованием Я индивида, отрицающим то [первое врожденное приписывание], не слишком отличаются в этой школе [от того же], принятого у мадхьямиков-сватантриков, и это можно будет понять, достаточно лишь обратиться к объясненному ниже.

Что в этой школе считается задействуемым как приписывание Я дхарме, и что принимается как несуществование Я дхарм, полностью отрицающее то [приписывание], являясь конечным пребыванием (gnas mthar thug pa), крайне трудно постигнуть. И все же здесь, среди цепей снежных гор, только наш всезнающий Владыка (Цонкапа) свершил прояснение [этого]. Все остальные же, [даже] с репутацией ученых, кроме единственного – отрицания того, что сознание органов чувств (dbang shes) субстанционально отлично (rdzas tha dad pa) от синего и тому подобного – [его] собственного являющегося объекта (rang gi snang yul), [20Б] – ни слова не смогли сказать о способе определения несуществования Я дхарм как парикальпиты (полностью признаваемого) сущности и особенностей [дхарм] (полностью признаваемых сущности и особенностей [дхарм]) (ngo bo dang khyad par du kun brtags pa'i kun brtags), а также как отрицания того, что она (эта парикальпита) имеет место благодаря собственному признаку, как посреди океана философии виджняптиматры (ḡnam par rig pa tsam) капитан интеллекта, держа весла совершенного исследования, /39/ стал бы направлять свою лодку в сторону, {14Б} лишаясь способности подняться на большой корабль великих принципов, [изложенных в] коренных текстах этой школы.

[Уникальная трактовка теории пустоты Йогачары Цонкапой]

Соответственно, хотя наш всезнающий Владыка (Цонкапа) свершил милосердное деяние, полностью и в совершенстве прояснив [эту] школу Великой Колесницы в [своем трактате] «Правильно изложенная суть - трактат, открывающий установленный и подлежащий установлению смыслы слов [Будды]» (drang ba dang nges pa'i don nam par 'byed pa legs par bshad pa'i snying po), но теперь умственные способности личностей очень слабы в силу упадка, и поэтому, как неокрепшие дети, опираясь на случайное (временное), все они не способны прояснить даже малейшей стороны таких алмазных (несокрушимых) слов [как в «Правильно изложенной сути»]. Понимая, [что они не способны этого], и потому остаются поставленными в тупик (gtol med pa), я очень немногословно покажу слушающим [и читающим этот текст], так же ясно как миробалан, пребывающий на ладони, тот самый смысл, который походит на зарытое сокровище. Поэтому подставляйте уши и внемлите!

В «Праманаварттике» восприятие-признание воспринимаемого [и] воспринимающего как иных по субстанции в отношении двойственного сознания органов чувств объясняется как восприятие-признание Я дхарм. Это [объяснение] не относится к [объяснению] того, что парикальпита сущности и особенностей [дхарм] (полностью признаваемые сущность и особенности дхарм) (ngo bo dang khyad par du kun brtags pa), будучи воспринимаемым-признаваемым как имеющее место благодаря собственному признаку, считается восприятием-признанием Я дхарм, и, стало быть, не объясняется ясно способ опровержения наличия того, что соответствует воспринимаемому тем (восприятием-признанием). [21А] /40/ Однако некоторые, увидев лишь это, используют [это] как основание, утверждая о том, что в школе Асанги несуществование Я дхарм – это отрицание у полностью признаваемых сущности и особенностей [дхарм] наличия благодаря собственному признаку, тогда как несуществование Я дхарм как отрицание инаковости по субстанции воспринимаемого [и] воспринимающего в отношении сознания органов чувств – это школа Дигнаги [и] Дхармакирти. Но эта позиция очень ограничена, поскольку Ачарья Арья Асанга [говорит] в «Махаянасанграхе»:

«В этом отношении, что же такое признак парикальпиты (полностью признаваемого)? То, что хотя [внешние] предметы не существуют, виджняптиматра (rnam par rig pa tsam) (только виджняпти) является тем, что явлено как эти самые предметы».

Эта и другие [цитаты показывают], что [Асанга] установил, что внешние предметы не существуют так, как они явлены сознанию органов чувств, то есть как внешние предметы (субстанционально отличные от ума). Затем, обосновывая этот тезис, он [полагается] на такие авторитетные тексты как Сутра «Дашабхумика» и «Сандхинирмочана», а также на множество таких доказательств, как в следующих строках: *«Преты, животные, люди и боги воспринимают одну и ту же вещь по-разному в соответствии с родом [существ], к которому они относятся. И поэтому [мы] принимаем, что [внешние] предметы не имеют места».* Поскольку [эти принципы школы Асанги] обширно обосновываются перечислением множества доказательств, а также приведением множества примеров, таких как сновидение, ослабленное катарактой сознание глаза (rab rib can gyi mig shes), {15А} сознание, которому явлен мираж, сознание, которому явлены иллюзорные лошади, слоны и так далее и явленность во время самадхи при созерцании непривлекательного, [иллюстрирующих], что, хотя и не существует внешних предметов [в качестве] объектов, но сознание – обладатель объекта – имеет место истинно – таким образом, используя влияние обоих – авторитетных текстов и доказательств, – даже обширнее, чем в «Праманаварттике», опровергаются инаковость по субстанции воспринимаемого [и] воспринимающего в отношении сознания органов чувств и внешние предметы. И, поскольку Дигнага в «Аштасакхасрикапиндартхе» ясно объясняет, одинаково с «Махаянасанграхой», способ интерпретации смысла [высказывания] Сутр Праджняпарамиты о несуществовании Я дхарм как отрицании того, что признаваемое как сущность и особенности [дхарм] (ngo bo dang khyad par du btags pa) имеет место благодаря собственному признаку, [21Б] то, если не поняты способ признания, которым сущность и особенности [дхарм] признаются в отношении паратантры (gzhan dbang gang la 'dogs pa'i gnas su byas nas ngo bo dang khyad par du btags pa'i tshul), [а также] способ опровержения наличия такого признаваемого благодаря собственному признаку и способ определения несуществования Я дхарм, отрицающего то [наличие], /41/ невозможно хотя бы частично понять широко объясняемые положения этой школы [Йогачара]: способ определения несуществования Я дхарм, [доктрину] «четырех совершенных знаний» (shes pa bzhi) и «четырех поисков» (tshol ba bzhi), способ вхождения [в понимание] виджняптиматры посредством тех [вышеуказанных положений] и способ, указанный в Сутрах

Праджняпарамиты как противоядие от десяти рассеивающих представлений (nam gyeng gi nam rtog bcu) (У Лондол Ламы (klong rdol bla ma) в rgyas 'bring bsds gsum ... сказано: «Десять заблуждений это: (1) воззрение постоянства (rtag lta), (2) воззрение прерывности (chad lta), (3) приписывание (sgro 'dogs), (4) нигилистическое отрицание (bskur 'debs), (5) воззрение, [признающее] истинность [наличия] единства (единого) (gcig tu bden par lta ba), (6) воззрение, [признающее] истинность [наличия] отличия (отличного) (tha dad du bden par lta ba), (7) воззрение, [признающее] истинность [наличия] особенностей и (8) сущности (khyad par dang ngo bo la bden par lta ba), (9) воззрение, [признающее] истинность [наличия] имен и (10) [именуемых ими] смыслов-предметов (ming dang don la bden par lta ba). Кроме того, десять рассеивающих представлений [могут объясняться как] десять форм заблуждения относительно [признавания] истинности [наличия] следующих десяти дхарм: имени и смысла-предмета (ming don), существования или несуществования сущности (ngo bo yod med), приписывания и нигилистического отрицания (sgro bskur), тождества и отличия (gcig dang tha dad), а также сущности и особенностей (ngo bo dang khyad pa)»).

В Сутре «Сандхинирмочана» также сказано, что паратантра не существует в качестве сущности парикальпиты (полностью признаваемого) сущности и особенностей [дхарм] (в качестве сущности полностью признаваемого как сущность и особенности [дхарм]), имеющей место благодаря собственному признаку (ngo bo dang khyad par du kun brtags pa'i ngo bor rang gi mtshan nyid kyis grub pa med pa), и поэтому несуществование сущности [благодаря собственному] признаку (mtshan nyid ngo bo nyid med pa) объясняется как несуществование Я дхарм, [и это] косвенно (shugs kyis) указывает на то, что восприятие-признавание признаваемого как сущность и особенности [дхарм] в отношении паратантры в качестве имеющего место благодаря собственному признаку (gzhan dbang la ngo bo dang khyad par du btags pa rang gi mtshan nyid kyis grub par 'dzin pa) – это восприятие-признавание Я дхарм (chos kyī bdag 'dzin).

«Бодхисаттвабхуми», «Нирнаясанграхани» и «Махаянасанграха» также множеством усилий обосновывают, что пустота от подобного тому воспринимаемого – это пустота – конечный смысл срединности (мадхьямаки), а также паринишпанна как несуществование Я дхарм. В «Бодхисаттвабхуми» и других [текстах] объясняется, что эта пустота от имеющего место благодаря собственному признаку подобного полностью признаваемого (парикальпиты) как сущность и особенности [дхарм] в отношении паратантры – это паринишпанна и дхармата (chos nyid), отрицающая Я дхарм, и это то воспринимаемое (dmigs pa), которое, когда созерцается при восприятии, очищает от покрова познаваемого (shes grib). [22А] Поэтому [в этих текстах утверждается], что в двух системах шраваков пустота от [наличия] благодаря собственному признаку (rang gi mtshan nyid kyis stong pa) парикальпиты (полностью признаваемого) сущности и особенностей [дхарм] не имеет места, {15Б} а также, что в обеих тех школах [та парикальпита] обязательно должна восприниматься-признаваться как имеющая место благодаря собственному признаку.

/42/ Подобная парикальпита является сущностью, признаваемой [в силу] имени и термина (ming dang rdar btags pa'i ngo bo) [и имеющей место в виде] сущности, например, [если брать] в отношении скандх, типа «это чувственное», и [в виде] особенностей, типа «это рождение чувственного». Теперь, поскольку невозможно отрицать, что скандхи и так далее существуют лишь в качестве такой сущности [парикальпиты], опровергается то, что они существуют благодаря собственному признаку. То, что Я – отрицаемое (dgag bya), определяемое как аспект (gnam pa), который отрицается в качестве отрицаемого [при постижении] несуществования Я, не имеет места в качестве основы даже номинально (tha snyad du yang gzhi ma grub) – эта особенность общепринята всеми внутренними (буддийскими) философскими [школами] как несуществование Я.

[Принятое в Йогачаре] опровержение того, что [1] лишь признаваемые [в силу] имени и термина сущность, типа «чувственное» и так далее, и особенности, типа «рождение [чувственного]» и так далее, имеют место благодаря собственному признаку и что [2] чувственное и так далее, являющееся основой признавания концептуального [познания], признающего сущность и особенности [этого чувственного и так далее] (обозначающего это чувственное и так далее как сущность и особенности) (ngo bo dang khyad par du 'dogs pa'i rtog pa'i zhen gzhi), имеет место благодаря собственному признаку, и принятое в Саутрантике отрицание того, что [1] чувственное и так далее, которое является называемым [соответствующим] звуком (словом) (sgra'i brjod bya), и [2] чувственное и так далее, которое является

признаваемым объектом концептуального [познания] (rtog pa'i zhen yul), имеют место благодаря собственному признаку, и принятие ими (саутрантиками) этого [в качестве] общего признака (spyi mtshan), не подобны [друг другу] – [эти] отличия хорошо разъяснив, необходимо хорошо усвоить основы признаков всего [разъясненного], а не оставлять это лишь в словах: "способ установления сущности и особенностей [дхарм в силу] имен и терминов", "способ явления их в качестве имеющих место благодаря собственному признаку", что является основой признавания концептуального [познания] и тому подобное.

[22Б] /43/ В этом отношении чувственное и так далее, являющееся основой или местопребыванием номинальных сущности и особенностей [этого чувственного и так далее] (основой или местопребыванием наименований, [относящихся к] сущности и особенностям [этого чувственного и так далее]) (ngo bo dang khyad par gyi tha snyad kyi gzhi'm gnas), является тем, что устанавливается лишь [в силу] имени и термина. И хотя чувственное и так далее обосновано верным познанием (tshad ma) как являющееся основой номинальных сущности и особенностей [чувственного и так далее], все же чувственное и так далее как основа номинальных сущности и особенностей [чувственного и так далее], имеющая место благодаря собственному признаку, не существует даже номинально. Поэтому даже в номинальном [плане] должно быть отвергнуто наличие такого явления – явленного в качестве имеющего место таким образом. Также должно быть отвергнуто даже в номинальном [плане] наличие [чего-либо] соответствующего способу признавания (zhen tshul), признающего (zhen pa) имеющее место таким образом.

Чувственное и так далее, как основа номинальных сущности и особенностей [чувственного и так далее] (ngo bo dang khyad par gyi tha snyad kyi gzhi), имеющая место благодаря собственному признаку, явлено в концептуальном [познании] как лишь явление (rtog pa la snang ba'i snang ba tsam), которое даже у саутрантиков было установлено как приписывание (sgro btags), не имеющее место благодаря собственному признаку. Также теми [саутрантиками] то концептуальное [познание] установлено как сознание, ошибающееся в том явленном (rtog pa de snang ba de la 'khrul shes). Поэтому постижение пустоты подобного явления в концептуальном [познании] в качестве концептуального явления (rtog pa'i snang ba) от наличия благодаря собственному признаку, не существует как смысл, подразумеваемый (йогачаринами) под «постижением несуществования Я дхарм».

{16А} Тогда здесь именно явление чувственного и так далее как основы номинальных сущности и особенностей [чувственного и так далее], имеющей место благодаря собственному признаку, – объект сознания органов чувств (dbang shes), возникающий, опираясь на отпечатки (bag chags), и принимаемый саутрантиками как безошибочный являющийся объект (snang yul), в том виде, как оно (это явление) явлено, отрицается как имеющее место даже номинально. Это [отрицание] и определяется как паринишпанна (yongs grub), отрицающая Я дхарм, а постижение этой [паринишпанна] определяется (в Йогачаре) как постижение несуществования Я дхарм.

/44/ Отрицая, что чувственное и так далее имеет место так, как признается концептуальным [познанием], то есть, как имеющая место благодаря собственному признаку основа наименований (номинального), обозначающих сущность и особенности [чувственного и так далее] (ngo bo dang khyad par du 'dogs pa'i tha snyad kyi gzhi), отрицают Я дхарм. [23А] Но более трудно [понять], как проявляется отрицаемое в качестве объекта ума, то есть, способ явления (snang tshul) [отрицаемого] в сознании органов чувств, чем способ признавания (zhen tshul) концептуального [познания]. Поэтому, если сначала уяснить способ явления [отрицаемого], [будет выполнена] великая задача [в приближении к] пониманию способа опровержения того, что имеет место согласно способу признавания концептуальным [познанием], которое признает [нечто] имеющим место таким образом. «Поскольку не существует ум, предшествующий имени» – эта [цитата из «Махаянасанграхи»] главным образом опровергает признавание (zhen pa) [существования чего-то в виде], соответствующем способу явления [этого] сознанию органов чувств. Каким образом явление лишь концептуально признаваемого (rtog pas btags pa tsam) проявляется в неконцептуальном сознании органов чувств? Если его проявление [в неконцептуальном сознании органов чувств] противоречиво, то приходим к тому, что [при исполнении магического трюка] явления иллюзорных лошадей [и] слонов не могут проявиться в сознании органов чувств, так как иллюзорные лошади [и] слоны являются лишь концептуальными признаваниями. Если [на это] говорят: Если так, тогда [вы] должны объяснить, почему в сознании органов чувств [1]

чувственное и так далее явлено как основа номинальных сущности и особенностей [чувственного и так далее], /45/ [2] оно явлено как имеющее место благодаря собственному признаку, [3] каким образом оно устанавливается [в силу] имени и термина, а также [4] способ определения того как основы признавания концептуального [познания] (rtog pa'i zhen gzhi).

Объясняю. Об этом в «Махаянасанграхе» сказано:

«В этом отношении, что является признаком паратантры? Это семена (sa bon) в алаявиджняне (kun gzhi rnam par shes pa), обладающей [уми]. Это виджняпти, собранное всецелым концептуализированием относительно существующего, не являющегося настоящим (yod pa yang dag pa ma yin pa kun tu rtog pas bsdus pa'i rnam par rig pa)».

Таким образом, указывается, что не являющийся настоящим объект [возникает] в силу отпечатка, существующего (о существующем) в алаявиджняне (kun gzhi rnam shes la yod pa'i bag chags), и что главная паратантра (gzhan dbang gi gtso bo) – это виджняпти (rnam rig) – всецелое концептуализирование относительно не являющегося настоящим существующего, явленного превратно [в силу превратного] способа явления (phyin ci log gi snang tshul yod pa'i yang dag pa ma yin kun rtog gi rnam rig). Затем, когда объясняется подразделение подобной виджняпти, говорится о трех: [1] виджняпти как явление объекта в силу отпечатка полного наименования (mngon par brjod pa'i bag chags), [23Б] [2] виджняпти как явление в силу отпечатка воззрения Я (bdag tu lta ba'i bag chags), и [3] виджняпти как явление в силу отпечатка членов становления (srid pa'i yan lag gi bag chags). {16Б} И что же является ими? В «Махаянасанграхе» сказано:

«Что же это? Это виджняпти тела, обладателя тела и вкушающего (za ba ro), виджняпти того, в отношении чего осуществляется действие теми [тремя] (des nye bar spyad par bya ba), виджняпти того, что действует в отношении того [предыдущего] (de la nye bar spyod pa), виджняпти времени, виджняпти чисел, виджняпти мест, виджняпти терминов, виджняпти различия между собой и другим, виджняпти хорошей участи, плохой участи, смерти и рождения.

/46/ При этом то, что является виджняпти тела, обладателя тела и вкушающего, то, что является виджняпти того, в отношении чего осуществляется действие теми [тремя], то, что является виджняпти того, что действует в отношении того [предыдущего], а также то, что является виджняпти времени, чисел, мест и терминов, возникают из семян отпечатка непосредственного называния (mngon par brjod pa'i bag chags kyi sa bon las byung ba)».

И снова там же сказано:

«Виджняпти того, в отношении чего осуществляется действие теми [тремя], нужно знать как шесть внешних дхату (khams), таких как чувственное (цветоформа) и так далее, а виджняпти того, что действует в отношении того [предыдущего], нужно знать как шесть дхату, таких как виджняна глаза (mig gi rnam par shes pa) и так далее».

Исходя из этого [объяснения], явление виджняне глаза и так далее собственного объекта – чувственного (цветоформы) и так далее – излагается как существующее в той [виджняне глаза таким] способом явления, [когда оно] явлено в силу отпечатка непосредственного называния. Поэтому именно так необходимо понимать принцип существования (yod lugs) этого способа явления [и того, что этим способом явлено].

[24А] Теперь, в школе саутрантиков синее, как являющееся чувственным (цветоформой) (sngon ro gzugs yin par), имеет место благодаря собственному признаку, и, хотя именно то синее, являющееся чувственным, является признаваемым объектом концептуального [познания], признающего [это синее], думая: синее – чувственное (sngon ro gzugs so snyam du zhen pa'i rtog pa'i zhen yul), все же то, что является признаваемым объектом такого концептуального [познания], не имеет места благодаря собственному признаку, а является приписанным (sgro btags). И это не все. Хотя признаваемый объект концептуального [познания], признающего синее как являющееся чувственным, не имеет места благодаря собственному признаку, однако синее, ставшее признаваемым объектом концептуального [познания], воспринимающего-признающего [это синее], думая, что это синее – чувственное (sngon ro 'di gzugs so snyam du 'dzin pa'i rtog pa'i zhen yul du gyur pa), имеет место благодаря собственному признаку. Поэтому в школе саутрантиков существует подобное различие: хотя "обратно тождественное себе" признаваемого объекта того концептуального [познания] является приписанным (rtog pa de'i zhen

yul gyi rang ldog sgro btags yin), однако "обратно тождественное основы" этого [объекта] (de'i gzhi ldog) не становится приписанным.

/47/ Теперь, что касается виджняпти, когда личности, понимающие термины, направив (yid gtab pa) свой ум на синее, видят его, и синее явлено сознанию глаза, тогда синее явлено как синее, и синее явлено как внешнее. {17А} Но это не все. Существует [еще] способ явления, которым синее явлено как ставшее основой или местопребыванием номинального (наименований), типа «синее – это именно то синее», «это синее – сущность чувственного», «это рождение синего» и так далее.

Благодаря чему известно, что этот [способ явления] существует? Благодаря тому, что когда то самое явление синего, которое явлено неким способом в том сознании глаза, задействуется как вспоминаемый объект, это [синее] признается (zhen) [концептуально] и концептуальное [познание], использующее наименования, [думая] «это синее», реализуется благодаря собственной силе этого [способа явления, которым синее явлено как ставшее основой номинального (наименований) в] сознании глаза, а также благодаря тому, что когда [некто] спрашивает: «Какова сущность того предмета, который называется «синим»?», даже тогда, [задействуя концептуальное] признание в [отношении] того самого явления, которое явлено как синее в том сознании глаза, дается ответ: «его сущность в том, что оно является чувственным», когда даже концептуальная [мысль] как побудитель [давания такого ответа] имеет возможность реализоваться [именно] благодаря силе этого [способа явления, которым синее явлено как ставшее основой номинального (наименований)] в сознании глаза. [24Б] Поскольку именно таковы основания, постольку, когда в сознании глаза явлено синее, ставшее основой номинального (наименования) «синее», тогда синее имеет место со стороны способа пребывания в качестве самосущего (rang gi dngos po'i gnas tshul ngos nas) (то есть, благодаря собственному признаку), тогда же имеет место в качестве существующего и способ явления, которым [синее] явлено как основа номинального (наименования) «синее». Это и является смыслом явления синего как имеющего место благодаря собственному признаку, ставшего основой номинального (наименования) «синее». Аналогично рассматривается и подобный тому смысл того, что чувственное и так далее, явленное как имеющее место благодаря собственному признаку, становится основой номинального (наименований) типа: «это синее [имеет] сущность чувственного» и «это рождение этого» и так далее. /48/ Такое явление в сознании глаза не является также явлением, которое проявляется в силу реальности синего (sngon po'i gnas tshod), и подобное синее, явленное в том сознании глаза, не является также рождающимся из (от) действия своей причины – семени однородного отпечатка (rigs mthun pa'i bag chags kyi sa bon). Вместо этого, с безначальных времен привыкая (goms pa) к многократному вовлечению в концептуализацию, использующую номинальные сущности и особенности (наименования в отношении сущности и особенностей), типа «это синее», «это чувственное», «это рождение чувственного» и так далее, закладываются отпечатки [этих привычек]. И [те явления] являются явлениями, которые проявляются только в силу этих отпечатков. При этом, что касается отпечатка в названии «отпечаток непосредственного называния». Поскольку является явлением, которое проявляется только в силу отпечатка, заложенного привычкой использовать наименования концептуальным [познанием] (rtog pas tha snyad sbyar ba goms pa), то в отношении этого явления говорится, что это явление, которое устанавливается только [в силу] имени и термина, явление, которое устанавливается в силу концептуального [познания].

[25А] {17Б} Чувственное и так далее явлено в сознании органов чувств как основа номинальных сущности и особенностей [чувственного и так далее]. Чувственное и так далее, [явленное] таким образом – как основа номинальных сущности и особенностей [чувственного и так далее] – существует номинально (tha snyad du yod). Способ [обоснования], почему это является устанавливаемым только [в силу] имени и концептуального [познания], подобен только что объясненному. И оба: [1] явление чувственного и так далее в сознании органов чувств как основы номинальных сущности и особенностей [чувственного и так далее], имеющей место благодаря собственному признаку и [2] наличие основы номинального чувственного как подобного явления благодаря собственному признаку – также являются признаваемыми (btags pa) в силу имени и концептуального [познания]. Способ [обоснования] этого подобен [объясненному] ранее, однако подобное признаваемое (btags pa) не имеет места в качестве основы (gzhi ma grub) даже лишь номинально. /49/ Поэтому чувственное и так далее, являющееся основой номинальных сущности и особенностей [чувственного и так далее], является парикальпитой

(полностью признаваемым), имеющей место в качестве основы (gzhi grub pa'i kun brtags), тогда как чувственное и так далее, являющееся основой номинальных сущности и особенностей [чувственного и так далее], имеющей место благодаря собственному признаку, является парикальпитой (полностью признаваемым), не имеющей места в качестве основы (gzhi ma grub pa'i kun brtags). Когда чувственное и так далее явлено в сознании органов чувств, тогда [оно] существует как явление, подобное местопребыванию, в которое входит наименование, такое как «это чувственное» и так далее. При подобном способе явления [явлено то, что] имеет место благодаря собственному признаку – это то, что принято у саутрантиков. Однако при этом оба – ни саутрантики, ни читтаматрины – не принимают, что при явлении чувственного в сознании органов чувств, явление основы того [наименования чувственного явлено] с точки зрения явления "обратно тождественного себе" наименования чувственного (gzugs kyī tha snyad kyī rang ldog). Тем не менее, когда чувственное явлено в сознании органов чувств, существует способ явления, [которым чувственное явлено] как основа вхождения для имени «это чувственное». Поэтому когда явление чувственного в сознании органов чувств признается (zhen pa) [концептуально], тогда концептуальное [познание] в [отношении] него использует номинальное (наименования) типа «это чувственное» – с этим согласны обе [школы]. Однако они не сходятся в том, имеет место [или] не имеет места благодаря собственному признаку [то, что явлено] таким способом явления.

[25Б] Поэтому чувственное и так далее явлено в сознании органов чувств как основа вхождения для имени «это чувственное» и так далее, имеющее место в силу самосущего способа пребывания (dngos ro rang gi gnas tshul la grub pa). Следующее за этим концептуальное [познание], признавая [его], использует номинальное (наименования) типа «это чувственное». Отпечаток непосредственного называния, который уже существует в собственном потоке [сознания], снова и снова вскармливается (gso rag byed) тем, что концептуальное [познание] признает [чувственное] имеющим место согласно тому способу явления, [которым оно явлено] в сознании органов чувств. Поэтому чувственное и так далее, которое явлено в сознании органов чувств согласно тому способу [явления], называется основой признавания концептуального [познания] (rtog pa'i zhen gzhi). Это является смыслом, который подразумевается здесь, когда снова и снова говорим об основе признавания концептуального [познания] чувственного и так далее. {18А} Однако, лишь сказав [принятое у саутрантиков]: «чувственное является признаваемым объектом концептуального [познания]», это не будет подобным [основе признавания концептуального [познания] чувственного у йогачаринов]. /50/ [Эти] две [школы] не сходятся в способах определения: [у йогачаринов] чувственное и так далее, как основа признавания концептуального [познания], определяется как не имеющее места благодаря собственному признаку, а в Саутрантике чувственное и так далее, являющееся признаваемым объектом концептуального [познания], определяется как не имеющее места благодаря собственному признаку - это является кратким указанием основания [отсутствия сходства].

Приходим к тому, что эти два [подхода] не сходны, так как различие в том, что, когда [йогачарины] говорят, что чувственное и так далее, как основа признавания концептуального [познания], не имеет места благодаря собственному признаку, [они] не имеют в виду только "обратно тождественное себе" основы признавания концептуального [познания] (rtog pa'i zhen gzhi'i rang ldog tsam la), а принимают, что это относится к способу явления (и к самому явлению), которым чувственное и так далее, ставшее "обратно тождественным основы" этой [основы признавания концептуального познания] (de'i gzhi ldog tu guug pa), явлено в сознании органов чувств, возникающем опираясь на отпечаток, как основа вхождения, в которую входят такие наименования, как «это чувственное» и так далее. Тогда как в школе саутрантиков эти сознания органов чувств безошибочны в [отношении своих] являющихся объектов (snang yul), поэтому предметы (don), [явленные] таким способом явления, имеют место благодаря собственному признаку. [26А] Поэтому саутрантики принимают также, что способ восприятия-признавания концептуального [познания] (rtog pa'i dzin stangs), воспринимающего-признающего [чувственное] как имеющее место благодаря собственному признаку согласно способу явления, которым оно явлено в тех сознаниях органов чувств, соответствует смыслу (действительности) (don mthun). Здесь, [согласно йогачаринам], восприятие-признавание [того же] как имеющего место благодаря собственному признаку согласно способу явления в сознаниях органов чувств, принимается как восприятие-признавание Я дхарм, поэтому это является огромным различием [между позициями саутрантиков и читтаматринов].

Поэтому то явление чувственного и так далее в сознании органов чувств как основы вхождения наименований (номинальных) сущности и особенностей [чувственного и так далее] (ngo bo dang khyad par gyi tha snyad 'jug pa'i gzhir), имеющей место в качестве самосущего способа пребывания (dngos po'i gnas tshul la grub par), является [тем, что явлено] превратным способом явления, тем, что проявляется в силу отпечатка неведения (ma rig pa'i bag chags). Однако не говорится, что это сознание органов чувств воспринимает-признает покров познаваемого (shes grib) или Я дхарм. /51/ Концептуальное [познание], воспринимающее-признающее то, что имеет место согласно способу явления в сознании органов чувств, принимается как приписывающее (sgro 'dogs), воспринимающее-признающее Я дхарм, а также как явный покров познаваемого (shes grib mngon gyur). И отрицается то, что хотя бы номинально имеет место то, что соответствует способу признавания (zhen tshul) этого концептуального [познания], а также отрицается существование даже номинально чувственного и так далее, явленного согласно способу [его] явления как основа номинального (наименований), имеющая место благодаря собственному признаку.

Вот почему в тексте «Правильно изложенная суть - трактат, открывающий установленный и подлежащий установлению смыслы слов [Будды]» сказано:

«Поэтому когда признается наименование «чувственное» (обозначается наименованием «чувственное») и, если рассматривать то, каким образом это синее явлено в качестве основы признавания наименования (обозначения наименованием) чувственного (gzugs kyi tha snyad 'dogs pa'i gzhi), [видно], что оно явлено так, будто имеет место в силу собственного принципа пребывания, не будучи установленным [в силу] имени и термина. [26Б] {18Б} Восприятие-признавание подобного тому синего как имеющего место так, как оно явлено, является приписыванием, когда синее, в отношении которого признается имя «чувственное», воспринимается-признается как имеющее место благодаря собственному признаку. Ранее уже было дано объяснение, что это [приписывание] существует у «детей» (профанов). Две системы реалистов (don smra) (то есть вайбхашики и саутрантики), принимают способ восприятия-признавания ('dzin stangs) подобного тому [синего] как приемлемый ('thad ldan), поэтому, хотя "обратно тождественное себе" называемого звуком (sgra'i brjod bya'i rang ldog) и является концептуальным признаванием (rtog btags), но как [позиция читтаматринов] может быть сходной с теми (саутрантиками), в чьей школе "обратно тождественное основе" того [называемого звуком] проходит ('ong ba) как собственный признак?»

Смысл этой цитаты должен пониматься следующим образом. Согласно тому, чувственное и так далее явлено в сознании органов чувств как основа вхождения, в которую [входят] те наименования (номинальные) сущности и особенностей [чувственного и так далее]. [Это явление] признается [концептуально] (zhen) согласно способу [его] явления и [тогда] концептуальное [познание], не являющееся ложным познанием (log shes), задействует номинальное (наименование) «это чувственное» и так далее. /52/ Предмет (don) такого способа признавания (zhen tshul) является полностью признаваемым (парикальпитой), которое существует лишь номинально. Теперь, когда чувственное и так далее явлено в сознании органов чувств как основа тех номинальных сущности и особенностей [чувственного и так далее], имеющая место благодаря собственному признаку, и концептуальное [познание] признает [это явление] согласно способу [его] явления, тогда предмет такого способа признавания не имеет места даже номинально, а [такое концептуальное познание] является ложным познанием. Поэтому все концептуальные [мысли] не идентифицируются как одинаковые [в том, что являются ложными].

Хотя синее, как основа наименования синего, не имеет места благодаря собственному признаку, синее в качестве синего имеет место благодаря собственному признаку. Также, хотя [явленное] в сознании органов чувств синее, согласно способу [его] явления – как основы вхождения наименования синего – не имеет места благодаря собственному признаку, все же синее, согласно способу [его] явления, [которым оно] явлено как синее, имеет место благодаря собственному признаку. Такое признаваемое концептуальным [познанием] (rtog pas zhen pa ltar), воспринимающим-признающим [синее] согласно способу явления, [которым синее проявляется как синее], также имеет место благодаря собственному признаку.

[Отпечатки]

[27А] Способ явления синего [и само синее, явленное] в сознании глаза [этим способом –] как основа вхождения наименования синего – является созреванием (lag rjes) отпечатка полного наименования. Поэтому, поскольку предмет, [явленный] таким способом явления, является предметом, лишь признаваемым концептуально и [в силу] имени (ming dang rtog pas btags pa tsam), [он] не является вещью (dngos po). Однако явление в сознании глаза синего как синего не является созреванием отпечатка полного наименования, а является плодом, рождающимся благодаря однородному отпечатку (rigs mthun pa'i bag chags). Поскольку предмет такого способа явления является также непостоянным, разрушающимся каждое мгновение, то [он] имеет место субстанционально (rdzas su grub pa) и является паратантрой (gzhan dbang), поэтому [он] не является парикальпитой. {19А} Следовательно, необходимо понимать, что в [виде явления, которое явлено определенным] способом явления в одном сознании глаза, созревают разные собственные отпечатки, также как в [отношении] одного сознания органов чувств имеется созревание трех разных собственных условий (rkyen gsum gyi lag rjes so sog gnas pa) (сразу-после-того-условие (предшествующее условие) (de ma thag rkyen); объект-условие (dmigs rkyen); хозяин-условие (преобладающее условие) (bdag rkyen)). Об этом в «Махаянасанграхе» также сказано:

/53/ «Если виджняптиматра (лишь виджняпти), пребывающая как явление предмета, является сущностью паратантры, [некто может спросить]: как это так: почему это является паратантрой и почему это называется паратантрой? Поскольку является рождающимся из (от) семени собственного отпечатка, то овладевает [существованием] благодаря иному – условиям (rkyen gzhan gyis dbang byed). А, возникнув, не может пребывать по самой [своей] природе (bdag nyid) как оставшееся после мгновения, поэтому называется паратантрой (gzhan gyi dbang)».

«Собственный отпечаток» - это однородный отпечаток. Что же такое эти так называемые однородные отпечатки? Предыдущее сознание способно порождать подобное себе последующее сознание. Теперь, когда само [предыдущее] прекращается, тогда запечатления (bsgo) являются тем, что закладывается в алаявиджняну (kun gzhi gnam par shes pa). [27Б] Поэтому явление синего в последующем сознании глаза является созреванием отпечатка, заложенного [в алаявиджняне] предыдущим сознанием глаза, которому являлось синее, и не является созреванием отпечатка, заложенного [в алаявиджняне] концептуальным [познанием].

Если думают так: "Поскольку в сознании глаза синее – как являющееся основой номинальных сущности и особенностей [синего] – явлено в силу отпечатка полного наименования, [оно] должно являться плодом этого отпечатка, и, если это так, не будет ли [оно] вещью, [поскольку является плодом]?"

Если так, тогда приходим к тому, что также и явление кувшина в концептуальном [познании] будет плодом отпечатка полного наименования, [а значит, и вещью], так как является явлением, которое проявлено в концептуальном [познании] в силу того [отпечатка полного наименования]. Поэтому, [поскольку ни синее, являющееся основой номинальных сущности и особенностей синего, ни явление кувшина в концептуальном познании, не могут быть плодами и вещами, постольку] «проявляющееся в силу зависимости благодаря отпечатку» (bag chags kyis bslad pa'i dbang gis shar ba) и «рождающееся под действием отпечатка в качестве семени» (bag chags sa bon du byas nas skyes pa) не подобны [друг другу] (в силу отпечатков могут проявляться воображаемые, недействительные, постоянные объекты, не рождающиеся и не имеющие причин рождения). Что касается однородных отпечатков, то Асанга [и его] брат (Васубандху) принимали их за «причина-условие» (rgyu'i rkyen) из четырех [видов] условий.

/54/ Таким образом, даже в отношении одного явления в одном сознании органов чувств, возникающем опираясь на отпечаток, имеется три: [1] предмет, соответствующий [своему] способу явления, являющийся паратантрой, имеющей место благодаря собственному признаку; [2] предмет, соответствующий [своему] способу явления, существующий как парикальпита (полностью признаваемое) и устанавливаемый лишь номинально [в силу] имени и термина; [3] предмет, соответствующий [своему] способу явления, только признаваемый концептуально, который не может устанавливаться как существующий даже номинально хотя бы с точки зрения имени и термина. {19Б} Поскольку существует это подразделение на три вида, то и способы концептуального признавания, признающего предметы, явленные в том [сознании органов чувств], также существуют трех родов. Однако концептуальные [признавания различных предметов] являются разными [в отличие от явления в

одном сознании органов чувств различных предметов различными способами явления] и способ признавания в одной концептуальной мысли не является подразделяемым на [эти] три [рода].

Хотя все это можно понять из ранее объясненного, снова изложу это в сжатом виде для тех, чей интеллект крайне ограничен.

[28А] Хотя способ явления того, что явлено в сознании органов чувств даже в потоке того, кто не понимает терминов (rda), никоим образом не отличается от [способа явления того же в потоке того], кто понимает термины, однако, хотя в концептуальном [познании обоих], следующим за [сознанием органов чувств], проявляется общее смысла (don spyi), соответствующее этому способу явления [в сознании органов чувств], но общее звука (sga spyi), связанное с номинальным, [для того, кто не понимает терминов] не проявляется, поэтому разница будет только в том, что [второй] не знает, как использовать термины в [отношении того, что явлено тем] способом явления [в сознании органов чувств].

[Доказательства, опровергающие наличие основы номинальных сущности и особенностей дхарм благодаря собственному признаку]

Чувственное и так далее явлено в сознании органов чувств как основа номинальных сущности и особенностей [чувственного и так далее], имеющая место благодаря собственному признаку; имеющее место так, как идентифицировано (воспринимается) концептуальным [познанием], признающим это согласно этому способу явления, опровергается доказательствами, которые указаны в «Махаянасанграхе»:

*"Поскольку не существует ум, предшествующий имени,
Поскольку множественно и поскольку не смешивается,
А также несовместимости смешанности Я:
Единственного Я и многих Я
Таким образом, это может быть доказано".*

Первое доказательство таково. Приходим к тому, что, [согласно вам, реалистам,] «большой живот» определяется как основа наименования (tha snyad kyī gzhi) "кувшин" совершенно независимо от термина, [обозначающего кувшин] (brda la gtan mi ltos pa), так как «большой живот» в качестве той [основы] имеет место благодаря собственному признаку со стороны своей собственной самосущей реальности (rang gi dngos po'i gnas tshod kyī ngos nas). /55/ Если согласен [с этим], то приходим к тому, что рождение мысли (blo), думающей о «большом животе» как о кувшине, рождается независимо от термина, [обозначающего кувшин], так как согласен. Если согласен, то приходим к тому, что, даже еще не обозначив «большой живот» именем «кувшин» (не признав в отношении «большого живота» имени «кувшин»), а лишь увидев «большой живот», рождается мысль, думающая «это кувшин». Из этого приходим к тому, что такая мысль так не рождается и поэтому тот [«большой живот»] как основа наименования [«кувшин»] не имеет места благодаря собственному признаку.

Второе доказательство таково. Приходим к тому, что когда одна личность называется несколькими именами, такими как Индра, Шакра и Грамагхатака и так далее, эти имена входят в ту личность в силу вещи (dngos po'i dbang gis 'jug pa), [28Б] так как та личность пребывает, будучи основой вхождения тех имен, в силу вещи (dngos po'i dbang gis gnas pa). Если согласен, то приходим к тому, что та одна личность пребывает как такое же множество предметов (don), соответствующее множеству [ее] имен. Этим также выдвигается утверждение, [опровергающее реалистов и] соответствующее ранее [изложенному в цитате].

Третье доказательство таково. Приходим к тому, что когда двух личностей называют одним и тем же именем, это имя входит в тех двух в силу вещи, так как [по-вашему] эти два имеют место как основы вхождения одного имени благодаря [собственной] самосущей реальности (dngos po'i gnas tshod kyis grub pa). {20А} Если согласен, то приходим к тому, что эти две [личности] тоже [будут] одним предметом, в который входит то одно имя. Поэтому приходим к тому, что потоки тех двух личностей смешиваются.

Если, в соответствии с саутрантиками, непосредственное называемое (dngos kyī brjod bya) звуком (словом) «кувшин» имеет место благодаря свалакшане (rang mtshan gis grub), то существует ошибка, [закрывающаяся в] рождении мысли, [использующей] имя [«кувшин»], независимо от связи с термином, [обозначающим кувшин]. Тем не менее, они утверждают, что в том, что в сознании органов чувств «большой живот» [явлен] как основа вхождения имени «кувшин» и, согласно способу его явления,

[явлен] как имеющий место благодаря собственному признаку, нет ошибки. Однако виджнянавадины под давлением [предыдущих] доказательств не могут принять подобную особенность.

/56/ Хотя виджняна (в системе Йогачара) имеет место истинно (bden par grub), эта виджняна – как основа вхождения для наименования «виджняна» – не имеет места истинно; та основа или то местопребывание такого наименования является парикальпитой. Хотя и так, но когда в сознании органов чувств явлено синее, само то синее – как основа номинальных сущности и особенностей [синего], типа «это синее» и так далее, – явлено как имеющее место благодаря собственному признаку. [29А] Теперь, когда [такая] виджняна явлена самопознанию (rang rig), которое «вкушает» (myong ba) [эту] виджняну, эта самая виджняна не явлена как основа номинальных сущности и особенностей [виджняны], так как хотя явление синего и так далее в сознании органов чувств явлено как наделенное двойственной явленностью (gnyis snang), однако самопознание, которое вкушает виджняну, является вкушающим при отсутствии двойственной явленности в отношении виджняны.

Две системы шраваков утверждают, что если являющийся объект (snang yul) сознания органов чувств, которое принимается ими как безошибочное (ma 'khrul ba), не имеет места благодаря собственному признаку, он не может определяться как существующий. Виджнянавадины утверждают, что [этот являющийся объект] определяется как объединяющая основа (gzhi mthun), являющаяся предметом, явленным в сознании органов чувств, возникающем опираясь на отпечатки, и являющаяся также тем, что не имеет места благодаря собственному признаку, будучи устанавливаемым лишь [в силу] имени и термина, однако, поскольку устанавливаемое лишь [в силу] имени и термина не может определяться как причина [и] плод, постольку не принимают объединяющую основу этого [являющегося объекта] и вещи. Поскольку мадхьямики-прасангики принимают устанавливаемое лишь [в силу] имени и термина как причину [и] плод, это является лучшим [воззрением]. Вот почему в трактате «Открывающий установленный и подлежащий установлению [смыслы]» (drang nges gnam 'byed) сказано:

«Однако, если нечто является устанавливаемым лишь [в силу] имени и термина, [вайбхашик и саутрантик] принимают, что это не может быть причиной [и] плодом. /57/ Эти два реалиста [считают], что если отрицать, что чувственное и так далее как основа признавания концептуального [познания] и как местопребывание приписанного термина имеет место благодаря свалакшане (rang mtshan), тогда оно не может определяться как существующее. Это не относится к свалакшане, которую признают логики (tshad ma pa)».

{20Б} Необходимо понять также и излагающийся здесь смысл.

Хотя в [этом тексте Цонкапы] утверждается, что это не относится к свалакшане, которую признают логики, это не означает, что два реалиста не принимают, что тот самый предмет, который явлен как основа наименований типа чувственное и так далее в безошибочном сознании органов чувств, является свалакшаной, которая подразумевается в таких высказываниях [логиков] как: [29Б] «поскольку [имеется] два предмета рассмотрения (gzhal bya), постольку [имеется] два верных познания» (первая строфа «Праманаварттики» Дхармакирти), так как в этом высказывании из коренного текста указывается, что способное выполнять функцию (don byed nus pa) охватывается [тем, что имеет место] благодаря собственному признаку и так как Махатма (Дхармакирти) принимает, что для саутрантика невозможно принять объединяющую основу, являющуюся непосредственным являющимся объектом (dngos kyī snang yul) безошибочного сознания органов чувств, [и] являющуюся также не способным выполнять функцию.

Также это не означает, что читтаматрины принимают, что тот самый предмет, явленный таким образом (то есть как основа такого наименования как чувственное) в сознании органов чувств, это та свалакшана, которая подразумевается в том высказывании логиков. Поскольку, если бы было так, то необходимо принять, что виджнянавадины принимают оба [положения]: что тот самый предмет устанавливается лишь [в силу] имени и термина, а также что [он] способен выполнять функцию, однако виджнянавадины, как только что было сказано, не определяют устанавливаемое лишь [в силу] имени и термина как причину [и] плод. Таким образом, не приписывайте также какое-либо из этих двух [положений] тому смыслу той цитаты [из трактата Цонкапы].

Если так (если это не является смыслом цитаты), тогда каков этот [смысл]? Здесь, [когда он говорит], что если бы саутрантики и так далее отрицали, что местопребывания приписанных терминов

имеют место благодаря свалакшане, то они не могли бы определять их как существующие, [тогда эта свалакшана] не задействуется как та свалакшана, которая подразумевается самими саутрантиками в таких высказываниях как: «*поскольку [имеется] два предмета рассмотрения*» и так далее [и которая взаимоохватывается с вещью]. /58/ Поскольку саутрантики не принимают пространство, являющееся основой вхождения имени пространства, как вещь (dngos po), [для них та свалакшана, при отрицании которой отрицается существование, и которой обладает пространство] не является той свалакшаной, которая [подразумевается] в таких высказываниях как «*поскольку [имеется] два предмета рассмотрения*» и так далее, [и которая охватывается вещью]. Однако они определяют [такое пространство] как существующее, [а значит, и обладающее свалакшаной, которая не взаимоохватывается с вещью]. Хотя и так, они принимают, что пространство в качестве основы вхождения имени пространства имеет место в силу собственной реальности пространства (nam mkha' gang gi gnas tshod), [что и является свалакшаной, которая не взаимоохватывается с вещью], и что если оно не имеет места таким образом, пространство не может определяться как существующее.

[30А] Саутрантики принимают, что пространство и нирвана, как местопребывания, в которые входят имена пространства и истощения порочности, имеют место в силу собственной реальности пространства и нирваны, но, хотя сами саутрантики при этом не упоминают имя свалакшана (то есть они не говорят «имеют место благодаря свалакшане»), однако в соответствии с читтаматринами смысл сводится к тому, что саутрантики принимают это («в силу собственной реальности») как смысл свалакшаны. Понять это крайне важно.

[Недвойственность как следствие опровержения наличия основы номинальных сущности и особенностей дхарм благодаря собственному признаку]

Как входят в [понимание] виджняптиматры (теории только ума) посредством этого способа опровержения крайности приписывания (sgro 'dogs pa'i mtha'), объясненного таким образом? {21А} Когда отрицают с абсолютной точки зрения наличие дхарм – от чувственного до всеведения – как являющихся местопребыванием обозначения (присоединения) номинального – имен (местопребыванием, обозначаемым номинальным – именами) (ming gi tha snyad 'dogs pa'i gnas) и основами признавания концептуального [познания] (rnam rtog gi zhen pa'i gzhi), [тогда понимают, что], опираясь на называющее имя и называемый предмет, а также на связь между именем и предметом, этот предмет явлен так, будто [он] имеет место как сущность и особенности называемого предмета, а также [будто он имеет место] со стороны его [собственного] способа пребывания (de'i gnas tshul gyi ngos nas grub pa lta bur snang), что и признается концептуальной мыслью сознания умственного (zhen pa'i yid kyi rtog pa), предмет которой, признаваемый (zhen) согласно явленному таким образом, не существует. Поэтому способ восприятия-признавания ('dzin stangs), воспринимающий-признающий таким образом, соответственно, не безошибочен, [поэтому и объект способа восприятия-признавания у этого способа не существует], понимая [это], входят в [понимание] виджняптиматры как недвойственности – несуществования двух: воспринимаемого [и] воспринимающего (gzung 'dzin gnyis med pa'i nam par rig pa tsam). Так это объясняется в «Махаянасанграхе». Именно отрицанием этой [крайности] приписывания можно без усилий отрицать также инаковость по субстанции воспринимаемого [и] воспринимающего, зависимых от внешней данности. /59/ Когда посредством доказательств отрицается существование [предмета] такого способа признавания (zhen tshul), которым чувственное и так далее – как местопребывание или основа вхождения наименований (номинального) сущности и особенностей [чувственного и так далее] – признается как имеющее место благодаря собственному признаку, тогда также отрицается существование [предмета] такого способа явления, которым в сознании органов чувств явлено подобное тому – таким образом обосновывают ошибочность являющегося объекта сознаний органов чувств. [30Б] Обосновав это, отрицают, [что эти сознания] рождаются в силу воспринимаемого предмета – внешней данности (gzung don phyi rol), поэтому отрицают существование синего и так далее как иного по субстанции по отношению к сознанию органов чувств, которое осознает собственное явление (rang snang mkhan gyi dbang shes).

Если не понимать этот способ опровержения крайности приписывания, тогда смысл, изложенный в «Махаянасанграхе» и других [текстах] относительно сказанного в Сутрах Матери (Праджняпарамиты) о «несуществовании» как подразумевающего парикаल्पиту, а также школа виджнянавады сведется ко

многим абсурдным выводам, так как тогда возникает с необходимостью множество таких объяснений, типа «[Сказанное в Сутрах Праджняпарамиты о том, что] пространство, не произведенное собранием, не существует, подразумевает, что пространство не существует как внешняя данность», только лишь опровергающих ложное концептуальное [познание] (log rtog), обладающее таким представлением (что пространство существует как внешняя данность), которое не может родиться [ни в одном уме, поскольку и так ясно, что пространство не существует как внешняя данность].

Когда это понимают, тогда становятся искусными в способе объяснения таких высказываний как «не видит даже пространства» или «не видит даже имени пространства» и так далее, когда [под несуществованием пространства, о котором говорится в Сутрах Праджняпарамиты], подразумевают несуществование пространства – как местопребывания имени «пространство» – имеющего место благодаря собственному признаку.

Восприятие-признание пространства – местопребывания наименования, такого как пространство, – как существующего в силу собственного способа пребывания (rang gi gnas tshul) существует в качестве врожденного способа [восприятия-признания] (lhan skyes kyü tshul) у обывателя, {21Б} и это также то, что в этой школе (Йогачара) является восприятием-признанием Я дхарм (chos kyü bdag 'dzin), однако врожденный ум (blo lhan skyes), воспринимающий-признающий пространство как внешнее материальное, невозможен.

/60/ Также, когда это понято, тогда становятся искусными в способах объяснения посредством того способа, которым «Махаянасанграха» и «Аштасахасрикапиндартха» объясняют смысл Сутр Матери (Праджняпарамиты), когда там говорится: «бодхисаттва воистину не видим, и даже имя бодхисаттвы воистину не видимо» и так далее. [31А] Иначе, [если не понимают эту интерпретацию], не видят даже в каком направлении [течет] способ объяснения смысла Сутр Великой Колесницы.

[Объяснение трех сущностей]

Паратантра является основой признания (присоединения) парикальпиты и обладателем дхармы паринишпанна (kun brtags kyü 'dogs pa'i gzhi dang yongs grub kyü chos can yin). Основа признака [паратантры] – все вещи. Признак [паратантры]: возникающее в силу зависимости от иного – причин [и] условий (rgyu rkyen gzhan la rags las pa'i dbang gis byung ba). Если подразделять [паратантру], то [имеется] две: [1] чистая паратантра (dag pa gzhan dbang) – наподобие чистой мирской мудрости послеобретения (rjes thob dag pa 'jig rten pa'i ye shes) святого Великой Колесницы, и [2] нечистая паратантра (ma dag gzhan dbang) – наподобие всецелого концептуализирования о ненастоящем (yang dag ma yin kun rtog) у обывателей.

Парикальпита – лишь признаваемое концептуально главным образом в отношении паратантры – основы признания (gdags gzhi gtso bor gzhan dbang gi steng du rtogs pas btags pa tsam). Основами признака [парикальпиты] являются все общие признаки (spyi mtshan). В [трактате Цонкапы] «Открывающий установленный [и] подлежащий установлению [смыслы]» сказано:

«Многие из них являются тем, что существует как не способное устанавливаться [в силу] имени и термина, а также тем, что не является имеющим место благодаря собственному признаку, так как является лишь признаваемым концептуально».

Здесь сказано о том, что, например, пустота звука от постоянства не становится объектом ума лишь в силу отпечатка, [заложенного] привычкой произносить [такие выражения] как «несуществование постоянства у звука» и так далее ("не способно устанавливаться в силу имени и термина"), но, хотя [пустота звука от постоянства] и не может быть установлена благодаря лишь выражению «несуществование постоянства в звуке», все же, поскольку является общим признаком, признаваемым концептуально, необходимо рассматривать это как основу признака парикальпиты. Признак [парикальпиты]: то, что лишь признается концептуально и имеет место как предмет ошибающегося ума (rtogs pas btags pa tsam gang zhig blo 'khrul ba'i don grub pa). /61/ Если подразделять [парикальпиту], то [имеется] две: [1] парикальпита, [описываемая в] терминах (rnam grangs pa'i kun brtags), наподобие чувственного и так далее, являющегося основой номинальных сущности и особенностей [чувственного и так далее], и [31Б] [2] парикальпита, совершенно прервавшая признак (mtsan nyid yongs su chad pa'i kun brtags), наподобие двух Я.

Паринишпанна – это татхата, пустота паратантры от того, что имеет место как парикальпита благодаря двум восприятиям-признаваниям Я (gzhan dbang gi steng du bdag 'dzin gnyis kyis kun brtags pa ltar grub pas stong pa'i de bzhin nyid). {22А} Это также и признак [паринишпанна]. Если подразделять [паринишпанну], то [имеется] две: [1] безупречная паринишпанна (phyin ci ma log pa'i yongs grub), наподобие мудрости самахиты, постигающей несуществование Я дхарм у святого Великой Колесницы, и [2] неизменная паринишпанна ('gyur med yongs grub) – дхармата (chos nyid). Предыдущее (безупречная паринишпанна) [называется] паринишпанной условно и является признаком паратантры (так как мудрость является непостоянным, вещью). В школе Виджнянавада принимается, что паратантра не может быть явлена для мудрости самахиты обучающегося святого, который непосредственно постигает несуществование Я дхарм. Все это и другое представлено и объяснено в философии виджнянавадинов очень обширно, однако здесь, опасаясь многословия, [об этом] не пишу.

Никто, однако, не способен [понять]
Указанное в этих текстах.
Открыл драгоценную сокровищницу
Подразумеваемого смысла, пребывающего в глубине [пустоты].
Смотри на это и радуйся!

Опроверг ложные объяснения подразумеваемого смысла
И утвердил их как пребывающие в качестве сомнения.
Реализовав подразумеваемую таттву,
Мудрым отвергается желание ложного.

Это несколько строк паузы.

[Сходства в терминологии между Йогачарой и Прасангикой не является отражением схожести смысла]

В собственной школе [читтаматринами] принято, что парикальпита не имеет места благодаря собственному признаку, также и отрицаемое у мадхьямиков-прасангиков – предмет, имеющий место благодаря собственному признаку, – читтаматринами тоже принимается как парикальпита. /62/ Поэтому, хотя «имеющее место благодаря собственному признаку» и схоже [у прасангиков и читтаматринов], но лишь по имени, а по смыслу [– что именно каждая школа подразумевает под «имеющим место благодаря собственному признаку» и к чему это относится – имеется] очень большая разница. [32А] Также, не смотря на то, что другие коренные тексты их школы (Читтаматра) объясняют, что являющийся объект концептуального [познания] (rtog pa'i snang yul) и общий признак (spyi mtshan) не имеют места благодаря собственному признаку, тем не менее, [у них] вполне существуют предметы, имеющие место благодаря свалакшане – отрицаемое у прасангиков. Также, поскольку мадхьямики – прасангики и сватантрики – и читтаматрины существенно отличаются в степени тонкости-грубости при определении границ того, что подразумевается под имеющим место истинно (bden par grub pa), необходимо не совершать ошибки, [думая, что схожесть] лишь имен (выражений) «имеет место благодаря собственному признаку» и «имеет место истинно» [отражает схожесть подразумеваемого смысла].

[Герменевтика читтаматры]

В Сутре «Сандхинирмочана» утверждается, что [подразделение Поворота] Колеса [Дхармы] на три этапа устанавливается ('jog pa) не в силу [различия] собравшихся ('du thebs) в окружении [учеников] и не в соответствии с периодами жизни Учителя [Будды] и так далее, а с точки зрения называемого (предмета обучения) (brjod bya). [Разница между тремя Поворотами] полагается в силу способа установления ('bebs tshul), которым устанавливается (gtan la 'bebs pa) смысл несуществования Я. [В первом Повороте] по большей части не опровергается существующее истинно. [В среднем Повороте] объясняется, что все дхармы не существуют [как имеющие место] истинно и [в последнем Повороте] в совершенстве раскрыто, что из трех сущностей существует [или] не существует [как имеющее место]

истинно, {22Б} то есть, такая этапность трех [Поворотов] Колеса [Дхармы] осуществляется в силу [указанных] таким образом [различий] Учения.

Иные [Сутры] по отношению к Сутрам, которые учат подобному способу [установления несуществования Я], наподобие тех, которые излагают, что нижняя одежда монаха должна носиться обернутой вокруг [тела] (zlum por), не подходят в качестве основы для исследования (оценивания) [в плане их отнесения к содержащим] подлежащий установлению [или] установленный [смысл] согласно этому раскрытию разницы между [смыслом], подлежащим установлению, [и] установленным [смыслом] с точки зрения трех не подобных [друг другу] способов установления несуществования Я, так как способ наставления, излагающий, что монашеская нижняя одежда должна оборачиваться вокруг [тела], не является ни одним из трех способов наставления о несуществовании Я. [32Б] /63/ Поэтому то, что является относящимся к такому Канону, не охватывается тем, что является одной из Сутр, относящихся к трем [Поворотам] Колеса [Дхармы] и подразделение на три [Поворота] – это подразделение, осуществляемое в силу главного, [а не второстепенного, типа способа ношения монашеской одежды].

Некто заявляет: В «Дхаранишвараражадапариприччхе» ('phags pa gsungs kyī dbang phyug rgyal pos zhus pa'i mdo) сказано:

«О, сын рода, это подобно тому, например, как искусный ювелир, прекрасно владеющий способами очистки драгоценностей, вначале отбирает самый чистый драгоценный камень из многих других. Затем он чистит, вымачивая его в сильном соляном растворе и с помощью волосянной щетки. Но он не прекращает своих усилий, ограничиваясь только этим. После этого он чистит его в сильном органическом растворе и чистит шерстянной тканью. И снова он не останавливается на этом. После, он чистит его, вымачивая в химическом растворе и чистит мягким куском хлопчатобумажной ткани. [В результате] становится очень чистым, без загрязнений и говорится, что он относится к великой семье лазурита (вайдурия).

О, сын рода, также и Татхагата, ведая сферу совершенно нечистых существ, учит непостоянству, страданию, несуществованию Я и возникновению мысли о нечистоте [тела и так далее], так порождая недовольство сансарой у радующихся ей существ. Так [он] вовлекает [их] в обуздание Дхармой святого. Однако Татхагата не ограничивает свои усилия только этим. После этого он дает понять способ [становления] татхагатой посредством таких наставлений, как пустота, беззнаковость и отсутствие желаний. [33А] /64/ И все же Татхагата не ограничивает свои усилия только этим. После, он вводит существ, обладающих различными природными потенциями, в страну (yul) татхагат посредством наставлений, совершенно очищающих [от признания Я] три сферы ('khor gsum) (объект, субъект и действие), наставлений в бесповоротном (phyir mi ldog pa) [Повороте] Колеса [Дхармы]. {23А} Войдя [туда, эти существа] постигают дхармату Татхагаты, и это называется состоянием непревзойденных достоинств».

В этой цитате сказано, что три этапа [Поворота] Колеса [Дхармы, как сказано в Сутре «Сандхинирмочана»], являются указанными как соответствующие этапам очищения с татхагатагарбхи грубых, тонких и очень тонких загрязнений – покровов (sgrib pa'i dgi ma) и поэтому, [поскольку последний Поворот очищает самые тонкие загрязнения], именно последний [Поворот] Колеса [Дхармы] [обладает] установленным смыслом».

[Ответ]: Такое [мнение возникает] в силу совершенной неизученности [этого вопроса], а также противоречит [тому, что этот оппонент] принимает. Каким образом? Поскольку, если соединить объединяющей дхармой пример со смыслом, необходимо принять, что также как очищение именно одной драгоценности обладает [тремя] этапами благодаря трем [способам] очищения, также и очищение загрязнений трех [уровней] грубости-тонкости в потоке именно одного ученика обладает [тремя] этапами благодаря трем [Поворотам] Колеса [Дхармы], очищающих [от тех трех уровней загрязнений]. Таким образом, [мнение], что ученики, [указанные в этой цитате, принадлежат] различным родам, [относящимся к] трем [Поворотам] Колеса [Дхармы], противоречит объясняемому в «Сандхинирмочане», [1] поскольку это противоречит тому, что принимают сами [оппоненты], заявляя, что ученики [принадлежат] различным родам, и [2] поскольку приходим к тому, что если [некто] является учеником, для которого Бхагаваном осуществлялся Поворот Колеса Дхармы, он охватывается входящим последовательно в три Колесницы, [начиная с Колесницы шраваков, тогда как на самом деле некоторые могут сразу войти в Великую Колесницу].

Кроме того, «Проповедь бесповоротного Колеса [Дхармы]» [в предыдущей цитате] сказано как указание на единую конечную Колесницу (mthar thug theg pa gcig tu ston pa) и [33Б] поскольку, как это уже объяснялось выше, в последнем [Повороте] Колеса [Дхармы] указываются три конечные Колесницы, то нет связи [между тремя Поворотами Колеса Дхармы, упомянутыми в обсуждаемой цитате, где под «Проповедью бесповоротного Колеса Дхармы» подразумевается единая конечная Колесница, и тремя Поворотами Колеса Дхармы, указанными в «Сандхинирмочане», относящейся к последнему Повороту Колеса Дхармы].

/65/ Таким образом, в этой Сутре [говорится], что для того, чтобы очистить дхату (то есть татхагатагарбху), сперва проповедуется Путь, осуществляющий созревание [умов существ] – непостоянство, страдание и так далее, а затем проповедуется обладающий этапами путь, осуществляющий освобождение [существ] – несуществование Я дхарм в двух [видах]: грубом [и] тонком. [В таком порядке это] является именно теми наставлениями, которые очищают загрязнения.

Снова некто говорит: Поскольку в «Сандхинирмочане» говорится, что последний [Поворот] Колеса [Дхармы имеет] установленный смысл, то последний [Поворот] Колеса [Дхармы] является установленным смыслом, и, если так, Короткая, Средняя и Обширная [Сутры] Праджняпарамиты и так далее являются Сутрами последнего [Поворота] Колеса [Дхармы].

[Ответ]: Это совершенно не приемлемо, поскольку в «Обширной матери» (Праджняпарамите) сказано:

«В этот момент бесчисленные сотни тысяч сыновей богов подбросили цветы в пространство и произнесли все вместе: «О! Я и остальные видели сегодня Поворот второго Колеса Дхармы в этом мире (Джамбудвипа)»».

[Согласно вам], приходим к тому, что «Сандхинирмочана» тоже [имеет] установленный смысл, так как в ней самой объясняется, что [она имеет] установленный смысл. Охватывание принимается [вами]. {23Б} Если согласен, то приходим к тому, что подобное этому несовместимо с вашим объяснением, что [Сутры] Праджняпарамиты [имеют] установленный смысл, и [у вас] существует верное познание, безошибочное в [отношении этой] несовместимости, так как [оно постигает, что указанное в] обеих Сутрах – наставление о том, что все дхармы не существуют [как имеющие место] истинно, [о чем говорится в Сутрах Праджняпарамиты], и наставление о том, что паратантра имеет место истинно, [о чем говорится в Сутре «Сандхинирмочана»], – является [имеющим] установленный смысл.

Снова некто говорит: Тот смысл, который имеет место как соответствующий дословно тому, что указывается словами данной Сутры (mdo des tshig gis zin par bstan tshod ltar gyi don de de ltar du grub pa), принимается как установленный смысл, а обратное этому принимается как подлежащий установлению смысл. Таким образом, Сутры последнего [Поворота] Колеса [Дхармы], такие как «Сандхинирмочана», являются [имеющими] установленный смысл, [поскольку они могут приниматься дословно], тогда как относящиеся к среднему [Повороту] Колеса [Дхармы], такие как Сутры Праджняпарамиты, являются [имеющими] подлежащий установлению смысл, [поскольку не могут приниматься дословно]. [34А] Также, такие Сутры как Сутра «Татхагатагарбха», Сутра «Джнялокаланкара», Сутра «Махабхери», Сутра «Ангулималика», Сутра «Арьядхаранишварараджапарипричча», Сутра «Чаяпачаяшасана» и Сутра «Маханирвана» – все они относятся к последнему [Повороту] Колеса [Дхармы] и [имеют] установленный смысл".

/66/ [Ответ]: Это [мнение] является [результатом] совершенной неизученности, поскольку способ, которым эти последние Сутры учат [доктрине], и способ, которым Сутра «Сандхинирмочана» учит этому, не сходны во всех аспектах. Почему они не сходны? Поскольку Сутра «Сандхинирмочана», как упоминалось выше, объясняет, что есть три конечные Колесницы, тогда как эти последние Сутры объясняют, что есть только одна конечная Колесница.

В Сутре «Арьяшримала» сказано, что Архат-шравака [после своей смерти] получает тело, имеющее природу ума (yid kyī rang bzhin gyī lus), из-за отпечатка неведения (ma rig bag chags), [относящегося к покрову познаваемого], и из-за непорочных деяний (zag pa med pa'i las), [совершенных под влиянием отпечатка неведения], как условия. И это [получение] не может относиться к периоду, когда [у него] еще есть остаток (то есть до момента смерти), так как тело наделенного остатком Архата, является скандхой святого, [относящейся к Истине] страдания, полученной из-за кармы [и] клеш прежних рождений. Поэтому это [получение тела, имеющего природу ума,] с необходимостью

относится к Архату, который осуществил нирвану без остатка [то есть тот, кто достиг нирваны, а затем умер], но получение тела Архатом, обретшим [нирвану] без остатка, совершенно несовместимо со способом [утверждения] трех конечных Колесниц (поскольку, если Колесница шравака была бы конечной, у него не было бы необходимости получать тело).

Поэтому, когда «Санграхани» комментирует смысл Сутры «Сандхинирмочана», тогда ясно объясняются три конечные Колесницы, как упоминалось выше. [34Б] Владыка [Майтрея] также объясняет согласно этому в «Сутраланкаре». Когда он комментирует подразумеваемую [мысль] Сутры «Гарбха» в «Уттаратантре» – коренном [тексте и] комментарии, – тогда объясняется единая конечная Колесница.

{24А} /67/ Кроме того, если следовать объяснениям «Сандхинирмочаны», то необходимо принять толкование установленного и подлежащего установлению смысла подобно объясненному ранее. [В системе Йогачара] указанное как относительное не может относиться к подлежащему установлению смыслу, а указанное как абсолютное – к установленному смыслу, [как это делается у мадхьямиков], поскольку, если бы было так, тогда приходим к тому, что все объяснения того, что признак не существует, [указанные] в трех [Сутрах]: Краткой, Средней и Обширной Матери (Праджняпарамите), объясняют, подразумевая [это несуществование признака] в отношении парикальпиты – когда пустота от парикальпиты является паринишпанной, поэтому Сутры среднего [Поворота] Колеса [Дхармы] также являются [имеющими] установленный смысл (поскольку учат паринишпанне, пустоте или же абсолютному с точки зрения йогачаринов).

В Сутре «Джнялокаланкара» объясняется, что указанное как абсолютное [имеет] установленный смысл, и поэтому это соответствует Сутре «Арьякшьяматинирдеша», в которой сказано:

«То, которое является [имеющим] установленный смысл, – абсолютное.»

Это было обобщающее изложение способа, каким Арья Асанга [и его] брат [Васубандху], следуя «Сандхинирмочане», толкуют подлежащее установлению [и] установленное.

[ДОКТРИНА ШКОЛЫ МАДХЬЯМАКА]

[Источники школы Мадхьямака]

[4.1.2.] Второе. Каким образом Арья Нагарджуна и [Арьядева] – отец [и] сын, следуя таким Сутрам, как «Арьякшьяматинирдеша», толковали подлежащее установлению [и] установленное.

«Прасаннапада» (tshig gsal), «Комментарий Праджняпрадипы» (shes rab sgron me'i 'grel bshad) и «Мадхьямакалока» (dbu ma snang ba), [35А] цитируя Сутру «Акшьяматинирдеша» как источник, излагают определение подлежащего установлению [и] установленного [смысла] согласно ей. В этой Сутре сказано:

«Каковы Сутры установленного смысла и каковы Сутры подлежащего установлению смысла? Те Сутры, которые учат тому, что имеет место относительно, должны называться [имеющими] подлежащий установлению смысл, а те Сутры, которые учат тому, что имеет место абсолютно, должны называться [имеющими] установленный смысл.»

/68/ В [других] Сутрах, соответствующих этой, [например], в «Самадхирадже», также сказано:

«Соответствующее Учению Татхагаты о пустоте

Нужно понимать как вид Сутр установленного смысла.

А те, в которых [говорится] о существе, индивидуе или личности – о всех этих дхармах

Нужно понимать как [имеющие] подлежащий установлению смысл.»

Таким образом, если окончательно определять подлежащий установлению [и] установленный [смысл] в соответствии с объяснениями тех [Сутр], то Сутры, которые обучают прямо (dngos su ston pa) только различному относительному – [своему] главному называемому [предмету], должны называться Сутрами, [имеющими] подлежащий установлению смысл, так как, исходя из вышеуказанной цитаты, необходимо искать иной способ пребывания по отношению к тому, что не [может быть] определено как способ пребывания самого того главного называемого [предмета], указанного в тех Сутрах (mdo des brjod bya'i gtso bor bstan pa de nyid gnas lugs su ma nges par de las gong du drangs nas gnas lugs gzhan tshol dgos pa'i phyir). {24Б} Те, которые обучают напрямую пустоте, лишь совершенно отсекающей феноменальную явленность (spros pa), нерожденности и так далее – [своему] главному непосредственно

называемому [предмету], должны называться Сутрами, [имеющими] установленный смысл, так как - и основание [этого] обратно предыдущему.

[Есть] два способа [объяснения] этой необходимости устанавливать (drang dgos) иной смысл тех Сутр.

[1] Когда размышляют [об этом с точки зрения] принципа пребывания (gnas lugs), то в отношении Сутр, указанное прямо в которых не может быть идентифицировано как способ пребывания самого того [указанного прямо], необходимо искать способ пребывания [этого], исходя из вышеуказанной цитаты (mdo des dngos su bstan tshod de nyid gnas lugs su bzung du mi rung bar de las gong du drangs nas gnas lugs tshol dgos), типа Сутр, которые учат, что из даяния возникает достояние. [35Б] [2] А когда размышляют [об этом с точки зрения] относительного, то также в отношении тех Сутр, [подлинный смысл которых] не может быть идентифицирован согласно тому, что [в них] указано прямо, необходимо устанавливать (drang) иной смысл [по отношению к их непосредственному смыслу], типа [высказывания] «отец и мать должны быть убиты». В «Мадхьямакалоке» (dbu ma snang ba) сказано:

«Что, однако, означает установленный смысл? Им являются те объяснения, которые делаются в силу наделенности верным познанием и в силу абсолютного, так как эти [объяснения] не могут интерпретироваться кем-то как-то иначе по отношению к их [непосредственному смыслу]».

/69/ Такой способ [объяснения] подлежащего установлению [и] установленного [смысла] принимают мадхьямики, следующие за Арья Нагарджуной, а [иного способа], не подобного [этому], не существует.

[4.2.] Второе. Как поэтапно возникали коренные тексты Арья Нагарджуны и комментарии подразумеваемого (dgongs pa) в них

Объяснение того, как были написаны коренные тексты Арья [Нагарджуны] и объяснение того, как поэтапно возникали отдельные комментарии подразумеваемого в них;

[4.2.1.] Первое. Объяснение того, как были написаны коренные тексты Арья [Нагарджуны]

Арья [Нагарджуна], в соответствии с пророчеством Победоносного, составил много коренных текстов обоих [направлений]: по Мантре и по Парамите, которые ясно разъясняют суть Учения Сутры [и] Мантры. Он составил коренные тексты по медицине (gso dpyad), такие как «Йогашатака» (sbyor ba brgya pa) и так далее, а также много научных шастр, [характерных и для буддистов и для небуддистов], таких как «Праджняшатака» (shes rab brgya pa) [по грамматике] и так далее. [Однако] его специализацией было ясное разъяснение глубокого пути Мадхьямаки. Он указал [в своих] коренных текстах авторитетные тексты установленного смысла о таттве (de kho na nyid), собирая [цитаты из Сутр в своей] «Сутрасамуччае» (mdo kun las btus pa), и указал логические доказательства в «Собрании доказательств [Мадхьямаки]» (rigs tshogs kyi gzhung). Он составил:

«Праджнямула» («Муламадхьямакакарика») (rtsa ba shes rab) [dbu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab];

«Юктишаштика» (rigs pa drug cu pa) [rigs pa drug cu pa'i tshig le'ur byas pa];

«Шуньятасаптати» (stong nyid bdun cu pa) [stong pa nyid bdun cu pa'i tshig le'ur byas pa];

«Виграхавьявартани» (rtsod bzlog) [rtsod pa bzlog pa'i tshig le'ur byas pa];

«Вайдалья» (zhib mo rnam 'thag) [zhib mo rnam par 'thag pa zhes bya ba'i mdo];

«Ратнавали» (rin chen phreng ba) [dbu ma rin po che'i phreng ba].

[36А] В «Праджнямуле» расширенно указаны доказательства, опровергающие тезис, что вещи [имеют место] истинно. «Вайдалья» был составлен, чтобы опровергнуть шестнадцать категорий наяиков (rtog ge'i tshig don bcu drug) и так далее, которые признаются [последователями] другой (небуддийской) [школы] как обоснование, обосновывающее, что вещи [имеют место] истинно, {25А} а «Виграхавьявартани» – развитие [сказанного в] первой [главе] «Праджнямулы», где сказано (I, 3):

«Собственное бытие вещей не существуют в их условиях и так далее»

на которое [оппонент отвечает в первом стихе «Виграхавьявартани»]:

«Если собственное бытие всех вещей совсем не существует,

Тогда также и собственное бытие ваших слов не существует,

И они не могут отвергать собственное бытие».

/70/ [Реалисты говорят, что] если у всех вещей собственное бытие не существует, то также и у ваших слов собственное бытие не существует. Если так, те слова будут неприемлемы как осуществляющие действие (bya byed) отрицания [или] обоснования (dgag sgrub) при опровержении тезиса других, что собственное бытие существует, и при обосновании собственного положения, что собственное бытие не существует. Поскольку отвергает (bzlog pa) (вьявартани) в [таком] диспуте (rtsod pa) (виграха), то есть, обширно указывает приемлемый способ [объяснения того, как] слова, чье собственное бытие не существует, могут опровергнуть положения других (оппонентов) и обосновать собственные положения, что является излагаемым далее в этом коренном тексте, то [и называется] «Виграхавьявартани».

«Шуньятасаптати» - также развитие «Праджнямулы», [ее] седьмой [главы] (VII, 34):

«Как сновидение, как иллюзия,

Точно так же, как город гандхарвов,

Так же и рождение, так же и пребывание,

Подобно этому излагается и разрушающееся»

Этот коренной текст [«Шуньятасаптати»] был составлен как ответ на реплику в отношении этого [стиха], так как, [когда] оппонент говорит: «Если собственное бытие рождения, пребывания и прекращения не существует, тогда это несовместимо со многими высказываниями Сутр», [тогда, чтобы] такой оппонент понял, что, поскольку [эти] высказывания Сутр не относятся к рождению, пребыванию и прекращению, имеющим место благодаря собственному бытию, а относятся [к рождению и так далее], которые являются лишь номинальными (tha snyad tsam), постольку [«Праджнямула»] совместима [с этими высказываниями]. [36Б] Для расширенного указания того, что Слово [Будды] воспринимается именно способом установления всего, что осуществляет действие (bya byed), типа рождения, прекращения и так далее, лишь в именах (ming tsam), был составлен именно этот коренной текст.

Два других коренных текста [«Юктишаштика» и «Ратнавали»] учат в основном способу [объяснения] необходимости постижения, соответствующего воззрению о таттве, которым отвергается также и восприятие-признание крайностей, ибо стоит ли говорить о возможности обретения всеведения благодаря пути, [опирающемуся на] крайние воззрения, [такие как признание] существования [и] несуществования [и так далее, если благодаря ему] невозможно даже освободиться от сансары? /71/ Поэтому, если имеется желание освободиться от сансары, [необходимо это постижение]. В «Юктишаштике» сказано:

«Из-за [признавания крайности] существования нет полного спасения.

И из-за [признавания крайности] несуществования нет [ухода] от этого [сансарного] бытия (srid pa);

Восприятие-признание крайностей существования [и] несуществования

Указывается как то, что не дает освободиться от бытия – исходя из этого,

Совершенным пониманием вещей (dngos) и не-вещей (недействительного) (dngos med)

Махатма совершенно освобождается».

{25Б} Здесь те, кто в совершенстве понимает таттву обеих: вещи – сансары и не-вещи – нирваны, называются Махатмами, святыми, освобождающимися от сансары. Реализацию прекращенности [страдания и его причин] во время [обретения] плода – мудрости (ye shes), в совершенстве понимающей, что не существует рождение бытия – сансары (srid pa 'khor ba) благодаря собственному бытию, полагается называть обретением нирваны. Это опровергает противоположное воззрение, когда [обретение нирваны] определяется как исчерпание клеш (nyon mongs), имеющих место благодаря собственному признаку, и отсутствие рождения последующих скандх, имеющих место благодаря собственному признаку, [в силу] неприемлемости [тогда] ни одного из этого: ни реализации прекращенности, ни истощения скандх и клеш. Поскольку это самое [определение] объясняется как смысл авторитетных текстов, учащих нирване Малой Колесницы, остальная часть [этого] коренного текста [«Юктишаштика»] излагает обоснования того, [что такое определение не верно].

[37А] В «Ратнавали» расширенно объясняется то, что осуществляющим полностью высокое (mngon mtho) [положение в сансаре] является вера-доверие в деяния [и их] плоды (las 'bras la yid ches pa'i dad pa), а следуя за такой [верой], становятся подходящими сосудами для освоения в созерцании пути истинно хорошего (nges legs) [- освобождения и просветления]. А также [здесь говорится, что]

опираясь на мудрость (shes rab), постигающую пустоту – несуществование с абсолютной точки зрения двух: Я и Моего, свыкаются [в созерцании] с пониманием, что скандхи не существуют [как имеющие место] истинно (bden med), и таким образом исчерпывается восприятие-признавание «я» (ngar 'dzin), и пока не исчерпано восприятие-признавание истинности [наличия] скандх (phung po'i bden 'dzin), сансара не будет отброшена. /72/ Для освобождения от сансары также необходимо понять настоящий предмет (yang dag pa'i don) [- пустоту], избегая воззрения крайностей существования [или] несуществования. Понимая подобный этому предмет, освобождаются от сансары. И, [наконец], стадии пути обретения достоинств всеведения.

Поэтому эти коренные тексты Арья [Нагарджуны] обучают посредством безграничных [цитат] из авторитетных текстов (lung) и доказательств (rigs pa), обширно устанавливая (gtan la phab) две [истины]: что всё осуществляющее действие (функционирующее) (bya byed), типа отрицания [или] утверждения, [которые использует Нагарджуна], полагается относительным (kun rdzob), лишь признаваемым в качестве имен (ming du btags pa tsam) и не может быть установлено как имеющее место благодаря собственному признаку, а абсолютная истина – таттва – несуществование ни в одной дхарме ни малейшего собственного бытия. И стоит ли говорить об обретении состояния будды без постижения [дхарм] таким способом, если [без него] невозможно даже освободиться от сансары? Поэтому они являются прекрасным разъяснением принципов Колесницы, свершенным этим Махатмой [Нагарджуной], прояснившим счастливым Путь, [ведущий] к спасению и всеведению, согласно подразумеваемой [мысли] Победителя.

[37Б] [4.2.2.] Второе. Объяснение того, как поэтапно возникали отдельные комментарии подразумеваемого в [коренных текстах Нагарджуны]

{26А} Хотя составлено множество коренных текстов по Сутре [и] по Мантре, комментирующих то, что подразумевал Арья [Нагарджуна], здесь будет изложено только то, как возникали комментарии подразумеваемого [им], относящегося к установлению правильного воззрения (yang dag pa'i Ita ba) с [точки зрения текстов] Сутры.

Ачарья Арьядева (slob dpon 'phags pa lha) (II в.) создал [текст] «Йогачарья Чатухшатака» (gnal 'byor spyod pa bzhi brgya pa) [bstan bcos bzhi brgya pa zhes bya ba'i tshig le'ur byas pa], где сформулировал глубокую пустоту в соответствии с замыслом Арья [Нагарджуны]. Все остальные, входящие [в понимание этого] вслед за этим Ачарьей, признавали, что он является достойным доверия и что нет никакой разницы [в понимании этого вопроса] между ним и Арья [Нагарджуной]. Поэтому ранние тибетские Учителя (bla ma) называли этих двух – отца [и его] сына – «мадхьямиками-праотцами последующих коренных текстов». /73/ Хотя Арьядева и считается прасангиком (thal 'gyur pa) по [своему] замыслу, но он не проводил непосредственно подразделения между Сватантрикой (rang rgyud pa) и Прасангикой и не истолковывал, опровергая Сватантрику, и так далее.

После него Ачарья Буддхапалита (slob dpon sangs rgyas bskyangs) (500 г.) создал свой комментарий на «Праджнямулу» [dbu ma rtsa ba'i 'grel pa buddha palita], где он прокомментировал замысел святого отца [и] сына как [соответствующий] Прасангике. После него Ачарья Бхававивека (slob dpon legs ldan 'byed) (500-570 г.), создав свой комментарий на «Праджнямулу» [dbu ma rtsa ba'i 'grel pa shes rab sgron me, «Праджняпрадипа»], осуществил обширное опровержение толкования Буддхапалитой [«Праджнямулы»] как [соответствующей] Прасангике. [Он] является первооткрывателем принципов (srol) Сватантрики. Поэтому тех, кто следует за любым из этих двух [Наставников], прежние тибетцы называли приверженцами мадхьямиков. Фундаментальным коренным текстом Бхававивеки, который он написал в произвольных границах (rang dgar brtsams) [в противоположность комментарию], был «Мадхьямакаридая» (dbu ma snying po) [dbu ma'i snying po tshig le'ur byas pa], на который он составил автокомментарий «Таркаджвала» (rtog ge 'bar ba) [dbu ma snying po'i 'grel ba rtog ge 'bar ba], где пространно объясняется воззрение Сватантрики, а также аспекты методов (thabs) [практики] бодхисаттвы.

[38А] После него Ачарья Джнянагарбха (slob dpon ye shes snying po) (700-750 г.) составил коренной текст по Сватантрике «Мадхьямакасатъядвая» (dbu ma bden gnyis) [bden pa gnyis rnam par 'byed pa'i tshig le'ur byas pa]. Оба – он и Бхававивека – [относятся к одной] школе, принимая внешнюю данность в номинальном [плане] и не принимая самопознание (rang rig). Ачарья Шантаракшита (slob

dpou zhi ba 'tsho) (680-740 г.), будучи первым, кто открыл принципы школы Мадхьямака, [которая принимает что]: [1] не существует внешняя данность в номинальном [плане], [2] существует самопознание и [3] сознание-познание (shes pa) не имеет места истинно, составил [текст] «Мадхьямакаланкара» (dbu ma rgyan) [dbu ma rgyan gyi tshig le'ur byas pa]. Камалашила (740-795 г.) (ученик Шантаракшиты) написал [тексты] «Мадхьямакалока» (dbu ma snang ba) и три [части] «Бхаванакрама» (sgom rim gsum) [bsgom pa'i rim pa]. Коренные тексты Харибхадры ('phags seng) (770-810 г.), Буддаджнянапады (sangs rgyas ye shes) (конец VIII в.) и Абхаякары (1100 г.) в [своем] способе формирования воззрения также следовали школе Шантаракшиты.

/74/ Великолепный Чандракирти (dpal ldan zla bag rags pa) (600-650 г.) превосходно опроверг название Бхававивекой ошибками у Буддхапалиты и, {26Б} обширно и усердно опровергая Сватантрику, что формировало его коренные тексты как сторону комментирования [согласно] Прасангики, составил [тексты] «Прасаннапада» (tshig gsal) [dbu ma rtsa ba'i 'grel ba tshig gsal] – комментарий на «Праджнямулу», «Юктишаштикавритти» (rigs pa drug cu pa'i 'grel pa), «Чатухшатаката» (bzhi brgya pa'i 'grel ba) [byang chub sems dpa'i rnal 'byor spyod pa bzhi brgya pa'i rgya cher 'grel pa], а также в произвольных границах коренной текст «Мадхьямакаватара» [и его комментарий] «Бхашья» (dbu ma la 'jug pa rtsa 'grel dang bcas).

Арья Шантидева ('phags pa zhi ba lha) (VIII в.) также составил коренной текст «Бодхисаттвачарьяватара» (byan chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa), комментирующий замысел Арья [Нагарджуны] как Прасангики.

В Индии известны восемь комментариев на «Праджнямулу»:

1. [трактат] «Акутобхая» (ga las 'jigs med) [38Б]
2. комментарии, составленные [авторами]: Девашарма
3. Гунамати
4. Гунашри
5. Стхирамати
6. Буддхапалита
7. Бхававивека
8. Чандракирти

Авалокитаврата (spruan gas gzigs brtul shigs) объясняет, что комментарий [на «Праджнямулу»], составленный Бхававивекой, «Праджняпрадипа», следует комментарию, составленному Девашармой, который называется «Шуклабьюдаяна» (dkar po nam par 'char ba).

О том, что «Акутобхая» является собственным комментарием [на «Праджнямулу»] Арья [Нагарджуны], говорят многие тибетцы, [но это утверждение – результат] совершенной неизученности [этого текста], так как когда в «Акутобхяе» комментируется двадцать седьмая глава [«Праджнямулы»], то, проясняя понимание, цитируется трактат «Чатухшатака», где почтенный (btsun pa) Арьядева также объясняет, что:

«Слушатель, слышимое

И провозглашающий [это Учение в одном месте и одновременно] возникают очень редко.

Поэтому, если отвергать [слушание сейчас], сансара

[Будет] бесконечной, [но она] не является и бесконечной [для тех, кто слушает сейчас]».

/75/ Однако, если на это некто говорит: Это не приемлемо, так как Авалокитаврата считает, что [«Акутобхая»] – автокомментарий [на «Праджнямулу»].

[Ответ]: Если сомневаетесь, думая, что всеведущий владыка [Цонкапа] не рассматривал [этот текст], комментируя и объясняя, [что он не является автокомментарием], то выставляете себя полными дураками (glen po). Хотя [Авалокитаврата] объясняет это таким образом, однако если бы сама та [«Акутобхая»] была автокомментарием, то опровержение этого не исчерпывается [приведением] только что [указанной] цитаты [Арьядевы], [ведь тогда и] комментарии трех [Наставников]: Буддхапалиты, Чандракирти и Бхававивеки обязательно нужно будет признать ложными объяснениями из-за расхождений [между их комментариями] и тем Ачарьей, [кто написал текст «Акутобхая»], относительно множества мест коренного текста – «Праджнямулы».

Например, в том комментарии («Акутобхая») в разделе выражения почтения (mchod brjod) написано, что нет прекращения, так как нет рождения, где для обоснования аргумента, [что нет рождения], написан [первый стих «Праджнямулы»] (I, 1):

[39А] *«Так как из (от) себя – нет, из (от) иного – нет,
Из (от) обоих – нет, без причины – нет.*

*Не существует рождение вещей –
Каких-либо, где-либо, а также когда-либо»,*

а для обоснования этого аргумента [приводится] (I, 3):

«Собственное бытие вещей

Не существует в условиях и так далее»,

{27А} что обосновывает несуществование рождения [из (от)] себя, а [слова] (I, 3):

«Если вещь самой себя (самосущая) (bdag gi dngos po) не существует,

То не является существующим и иная вещь (иносущее) (gzhan gi dngos po)»

обосновывает несуществование рождения [из (от)] иного. И эти два [варианта] объясняются как обоснование несуществования рождения также и из (от) обоих [вместе]. Исходя из этого, в том [тексте «Акутобхая» указано, что в «Праджнямуле» излагается] диспут, опровергающий [доводы] в диспуте [оппонента, и представленный] в четырех строках (I, 2):

«Условий – четыре: [1] причинное и...» и так далее,

и что ответом на это будут первые две строки (I, 5):

«Действие не обладает условиями...» и так далее, которые отрицают, что действие, которое осуществляет [наличие] вещей посредством тех четырех условий, обладает условиями или не обладает [ими]. А последние две строки отрицают, что также и условия обладают действием, не обладают действием, являются обоими [вариантами – обладающими и не обладающими действием], не являются обоими [вариантами].

/76/ Поэтому способ, [которым текст «Акутобхая»] объясняет порядок (последовательность) связи между предыдущими и последующими [цитатами] коренного текста [«Праджнямулы»], несколько не подобен [способу], которым другие три комментария делают это. Если подобным образом детально проанализировать этот [текст «Акутобхая»], то [количество этих нестыковок] весьма увеличится, и проявится много [случаев], когда трудные для постижения [места этого] коренного текста («Праджнямула»), [излагающие] тонкие доказательства [и выраженные в] стихах, просто оставлены в прозе без какого-либо объяснения.

Если этот [текст «Акутобхая»] является автокомментарием, [тогда почему Чандракирти не указывает его]? Чандракирти, принимая даже некоторые части превосходного объяснения Бхававивеки, цитирует их буквально. Также [он] много цитирует все коренные тексты Арья [Нагарджуны], такие как его автокомментарий к «Виграхавьявартани». Поэтому, поскольку [он] не упоминает хотя бы отрывок [этого подразумеваемого] автокомментария («Акутобхая»), совершенно ясно, что [он] не признает [текст «Акутобхая»] автокомментарием.

[39Б] Кроме того, очень много коренных текстов и комментариев, относящихся к разделу Мантры, также приписаны Арья [Нагарджуне] и, подобно тому [тексту «Акутобхая»], есть также индийские комментарии, принятые как составленные этим Арья [Нагарджуной], однако это также недостоверно, как и с [текстом «Акутобхая»]. Как же о тех, кто, увидев лишь некие слова какого-нибудь любого объяснения [или] комментария, совершенно не исследуя [эти] слова [и их] смысл, доверяет [им и полагается на них], думать иначе, нежели как об обладающих тупейшими способностями (dbang po rtul ro) из тупых?

[Некоторые] говорят: Если так, тогда является или же не является Чандракирти непосредственным учеником Арья Нагарджуны?

[Ответ]: Существует мнение, известное из устных наставлений некоторых прежних тибетских мадхьямиков, что он не являлся непосредственным учеником. Хотя те, кто следуют за [этими прежними тибетскими мадхьямиками], принимают это, но для собрания Учителей [линии преемственности] ('dus pa'i bla ma), во главе с драгоценным Владыкой [Цонкапой] и так далее, очень хорошо принимать его (Чандракирти) как непосредственного ученика Арья [Нагарджуны]. {27Б} /77/ Великий Джово, великолепный Атиша, [говорит во «Вхождении в две истины»]:

*«Чандракирти – ученик Нагарджуны
И наставления, исходящие от него,
[Исходят как] от существующего Будды и не являются иными».*

И в «Прадиподдъотана» (sgron gsal) [сказано]:

«Те инструкции для того, чтобы пребывать на двух стадиях [порождения и завершения] всех будд, получил (rnyed pa) от Нагарджуны. Поклоняюсь всемирному Владыке великолепному Ваджрасаттве, объясняющему эти стадии Чандракирти».

И Пандита Бхавьякирти (skal ldan grags pa) также говорит:

«Он получил это от великолепного Нагарджуны».

Это демонстрирует, что [Чандракирти] был именно непосредственным учеником великолепного Нагарджуны, [получившим от него] различные наставления лицом к лицу, а не косвенным.

[40А] Брамин по имени Рахулабхадра (sgra gcan 'dzin bzang po), именуемый Сараха па, объяснил Нагарджуне, а он [в свою очередь] объяснил Чандракирти. То, как это произошло, рассказано в «Прадиподдъотана» (sgron ma rab gsal):

*«В городе Конгка,
На вершине Шрипарвата
Сначала обустроил место
В уединенной местности.
Владыка людей и богов,
Проповедовал высочайшую Дхарму,
И, [услышав ее] в присутствии Рахулы,
Распространил ее в мире людей.
Получив эту [Дхарму, он освоил] таттву
Посредством йоги Великой Колесницы
Обретая ступени, усердствовал для блага других.
Пусть великолепный Нагарджуна повелевает!
Обретя эту драгоценность [Дхармы] от него,
[Сделал ее] известной в трех мирах.
Он пересек океан соединившегося.
Пусть просветитель Чандракирти повелевает!»*

Пандит Кумара, ученик мудреца Бикшомкары, также объясняет:

«Поскольку они [Чандракирти и другие] являются учениками Нагарджуны лицом к лицу, они в совершенстве обучены, будучи держателями его наставлений».

Поэтому махасиддха Кришначарья (nag po spyod pa ra), /78/ Наропа (1016 - 1100 г.), Прабху Майтрипа (X – XI в.), Абхаякара (XII в.), Карунашрипада (thugs rje dpal zhabs), Кашмири Лакшми (Kha che lag smi), Мунишрибхадра (Thub pa dpal bzang po), Бхавьякирти, Кумара, Куладхадра, Татхагатаракшита, Лиладваджра (XI в.) и другие – все [они] также воспринимают-признают Чандрападу (zla ba'i zhabs) (Чандракирти) [как имеющего воззрение], согласующееся [с воззрением] Арья [Нагарджуны], пребывая в уверенности в этом. [40Б] Хотя Абхаякара и другие не считаются прасангиками в своих воззрениях, они, не придерживаясь мысли, что [воззрения Чандракирти и Нагарджуны] не [являются] общими, не делают ни малейшей [попытки] опровержения Чандрапады. И когда [Абхаякара] формулирует [свое] воззрение, то даже указывает цитаты из коренного текста «[Мадхьямака]Аватара» в качестве источника доказательств.

{28А} Майтрипа в своем трактате «Дашататтва» (de kho na nyid bcsu pa) – в коренном тексте [и] в комментарии – объясняет, что никакая иная система [воззрения], по отношению к системе Нагарджуны и Чандра[кирти], не ведет к пониманию таттвы.

Поэтому те, кто воспринимает некоторых последователей Чандра[кирти], не способных ни в малейшей степени противостоять (sprobs pa) оппонентам, как объекты доверия (yid ches kyi gnas) и как махасиддх, и все же утверждают, что Чандракирти, которому они следовали, был опровергнут [другими индийскими учеными], дураки, которые отвергают [все блага] потустороннего мира. Они, не потрудившись хотя бы почитать обширное [собрание] коренных текстов, [излагающих] принципы Сутр [и] Тантр, и побуждаемые демоном ревности, несут чушь, изливая клевету. Они клеветуют, следуя власти

другого, когда их извращенные умы, спутанные марами темной стороны, воспринимают-признают не соответствующее сути Учения. Кто обладает интеллектом и желает хорошего для себя, прикройте свои уши, услышав [такое от них].

Некий дурак заявляет: Нет причины сильно печалиться лишь из-за того, что опровергнут Чандракирти, ведь и некоторые прежние тибетские мудрецы тоже [считали его] опровергнутым.

[Ответ]: Это все равно, что заявлять: «Поскольку раньше было много тех, кто убивал отца и мать / 79/, то также не стоит сильно печалиться, что такое зло [иногда] происходит и теперь», но это порицается высшими [святыми]. Изучите границы этих двух высказываний.

[41А] Было несколько случаев в прошлом, когда Учителя (gu gi), которые, хотя и считаются бесспорно в Тибете обретенными сиддхи, в [своих] наставлениях [и] авторитетных текстах превосходно опровергали Арья Нагарджуну.

[Например], bcom ldan gal ggi в своем [комментаторском] трактате «Тика», [комментирующим] «Праманасамуччаю», сам не разобравшись в объяснениях, согласовывающих [«Праманасамуччаю»] и «Праманаварттику», объясняет, что, мол, Дхармакирти заблуждается в [своей интерпретации] смысла «Самуччай», таким образом, опровергая [Дхармакирти]. Или, [например], когда некоторые прежние тибетцы, известные как мудрецы, объясняя Праджняпарамиту, пишут в нескольких словах, излагая ошибки несогласованности с Сутрами [Праджняпарамиты] у Владыки Майтреянатхи.

Как можно становиться близким другом тех, кто говорит, изливая отсебятину, используя как основание то, что заявляют эти бездумные «великие знаменитости, неохватные умом»? Прекратите восхвалять логику глупцов (lkugs pa)!

Некто заявляет: Спорно, является ли Чандракирти пандитой, а Наропа, обладающий совершенством, – пандита. Наропой [сказано]:

*«Следование [трактату] «Прадиподдъотана»
[дает] объяснения наставлений Нагарджуны».*

{28Б} и:

«Ачарьи Нагарджуна, Арядева,

Нагабодхи (klu'i byang chub), Шакьямитра (sha'kyu bshes),

Чандракирти и другие;

Опираясь на этапы их наставлений,

Я создал [эту работу]».

Не видя, что сам Наропа считает себя последователем Чандракирти, несут чушь.

Заявление, что Чандракирти до вхождения в Мантру не понимал установленный смысл, и только войдя в Мантру, понял установленный смысл – /80/ это слова, несущие позор «ученым», [говорящим их] в силу своего недоумия. [Это вызвано тем, что] [41Б] в [трактате] «Прадиподдъотана», комментируя Гухьясамаджу, сказано:

«Существует ли вещь, пребывающая в качестве отличной от ума (sems)? Сказано, что нет такой дхармы; сущность вещей не существует (dngos po rnamt ky'i ngo bo nyid med pa). Существует ли некая дхармата (chos nyid)? Дхармата не существует».

Здесь сказано, что, начиная со скандх (phung po), дхату (khamts), аятан (skyed mched) и индрий (dbang po) и так далее – все дхармы – подобны сновидению. Они не являются также существующими как ложь или истина.

Это обширно разъясняет, что обладатель дхармы и [обладаемая им] дхармата – все – подобны сновидению, чье истинное собственное бытие (собственное бытие их как истины) не существует (bden pa'i rang bzhin med pa). Аналогично, в разделе Мадхьямака расширенно объясняется, что несуществование собственного бытия совместимо со всем тем, что установлено как осуществляющее действие (функционирующее) и другие [положения Мадхьямаки] – так [объясняется] снова и снова, но, не изучая хотя бы букв всех этих объяснений, [они] бесстыдно говорят, что подобное тому является принимаемым махаянистами, будучи по сути своей не [способными] ничего самостоятельно понять, [они] самостоятельно [погружаются] в подобное тому неведение.

Мудрецы Святой Земли [Индии] очень искусны в совершенном различении того, что является объектом отрицания (dga'g yul), а что не является объектом отрицания. Их интеллект чрезвычайно беспристрастен и, поскольку они принимают во внимание умственные способности – свои и других,

они не спешат непосредственно опровергать великих на том лишь основании, что [воззрение великих] не совпадает с их собственным. Так, хотя собственным воззрением Шантипы является Читтаматра, однако [он] не опровергает Арья Нагарджуну [просто] потому, что [тот] мадхьямик. Вместо этого он последовательно объясняет, что [воззрения] обоих: Нагарджуны и Асанги соответствуют воззрению Читтаматры, [называя их] украшениями Читтаматры. /81/ [42А] Великие [личности], такие как Старший Дхармапала, также рассматривают подразумеваемое Арья Нагарджуной и Арядевой как относящееся к Читтаматре, исходя из чего Чандрапада (Чандракирти) в [своей] «Чатухшатакатике» заявляет, что [Дхармапала] даже «Чатухшатаку» комментирует как относящуюся к Читтаматре.

{29А} Тем не менее, Шантипа опровергает Арья [Вимуктисену и] Харибхадру (seng bzang), а также других, называя [их] подлинные имена (dngos su ming). Абхаякара и другие, хотя и опровергают Харибхадру, называя [его] подлинное имя, но ни чуть не могут оппонировать Арья Вимуктисене ('phags grol). И все же, [хотя они опровергают других ученых], но когда формулируют свое воззрение, [они] приводят цитаты, указывая авторитетные тексты Чандракирти как источник.

Хотя существует много подобных моментов, но, [если обобщить, то] нет никаких индийцев, которые опровергают Чандракирти или Шантидеву, непосредственно упоминая их имена (mtshan). И в коренных текстах индийских мудрецов нет опровержений, осуществляемых таким образом. Однако некоторые глупые тибетцы [рассматривают их воззрение] как объект отрицания (опровержения) (dgag yul), и в настоящее время [у этих тибетцев] не становится меньше материального достатка и почета, а также [количества] собравшихся [учеников в их] окружении. И если сейчас их не «опровергнуть» палкой по телу и так далее, они в своем нахальстве будут опровергать даже самого Будду, называя [его] имя (mtshan), но, когда [они] видят, что будут «опровергаемыми» так, то готовы даже бессовестно [уйти из монашества] и принять образ жизни мирян. Тем, кто хочет себе добра, следует держаться подальше [от таких] неблагих друзей.

[Общее введение в Мадхьямаку]

[Классификация мадхьямиков]

Некоторые прежние тибетские Учителя утверждали, что есть два [вида] мадхьямиков, которых называют [разными] именами с точки зрения способа принятия [ими] абсолютного: [42Б] [одних называют] мадхьямиками совершенного непребывания («трансценденталисты») (rab tu mi gnas pa'i dbu ma pa), а вторых – мадхьямиками, которые утверждают логику иллюзии («логические иллюзионисты») (sgyu ma rigs grub pa'i dbu ma pa). /82/ Первые, включая Чандракирти и так далее, принимают за абсолютную истину отрицание типа «не существует», отрицающее истинность [наличия] в отношении явленного (snang ba la bden pa bkag pa'i med dgag). Вторые, включая Шантаракшиту, Арья [Вимуктисену], Харибхадру и так далее, принимают за абсолютную истину подобие иллюзии – сочетание явления [и] пустоты (snang stong tshogs pa sgyu ma lta bu). В отношении этого [переводчик] Огло [Ченпо] (rngog lo) [blo ldan shes rab, 1059-1109 г.] многократно объяснял в «Послании «Капля Нектара»» (spring yig bdud rtsi'i thig le):

«Такое подразделение – это положение, порождающее удивление [даже] у глупцов», поскольку подобие иллюзии – сочетание явления [и] пустоты – является относительной истиной, постольку нет никаких великих мадхьямиков, принимающих это за абсолютную истину, а если [подобие иллюзии все же] является абсолютной истиной, то придем к тому, что если [нечто] имеет место основой, [оно] охватывается тем, что является абсолютной истиной, так как невозможна дхарма, не пустая от истинности [наличия]. Говорящие так показывают, что принимают за абсолютную истину просто непосредственный предмет рассмотрения опирающегося на доказательства опосредованного познания (умозаключения), [исследующего абсолютное] (rigs shes rjes dpag gi dngos kyi gzhal bya), где непосредственный предмет рассмотрения опирающегося на доказательства опосредованного познания – это обладатель дхармы, [например], росток и так далее, и предсказуемая [ему] дхарма – несуществование истинности [наличия], которые [образуют] сочетание – подобие иллюзии, {29Б} в котором [лишь] элемент отрицания отрицаемого – истинности наличия – соответствует абсолютному. Поэтому в обоих [трактатах]: «Мадхьямакаланкара» и «Мадхьямакалока» объясняется, что это [подобие иллюзии] условно называется «абсолютным» (don dam pa zhes btags pa), и потому даже Шантаракшита и его последователи не принимают подобное тому [подобие иллюзии] за абсолютную истину.

Некоторые более поздние тибетцы говорят, называя Бхававивеку, Джнянагарбху и других саутрантачара-мадхьямиками (mdo sde spyod pa'i dbu ma pa), так как являются мадхьямиками, принимающими в номинальном [плане] внешнюю данность (tha snyad du phyi don) и полагающими, что ум наделен аспектами (blo nam bcas). [43А] А Шантаракшиту – отца [и его] сына [Камалашилу] и других называли йогачара-мадхьямиками (gnal 'byor spyod pa'i dbu ma pa), так как, поскольку являются мадхьямиками, полагающими, что внешняя данность не существует даже в номинальном [плане] (tha snyad du'ang phyi don med) и что самопознание имеет место субстанционально (rang rig rdzas su grub pa), постольку [их] толкование номинального (относительного) соответствует [принятому в] Читтаматре (tha snyad kyi nam gzhas sems tsam pa dang mthun pa). /83/ А Чандракирти и других называли мадхьямиками, которые используют известное в миру ('jig rten grags sde spyod pa), так как [они] не соответствуют (mi bstun) никаким философам [в своем] толковании номинального (относительного), а устанавливают ('jog pa) [это] посредством соответствия (bstun) миру.

Это также неприемлемо, так как приходим к тому, что Чандракирти и другие являются мадхьямиками, которые устанавливают толкование (положения) номинального (относительного) в соответствии с вайбхашиками, так как являются мадхьямиками, которые принимают внешнюю данность в номинальном [плане] и не принимают самопознание. Три сферы приняты! (Оппонент поставлен в безвыходное положение из-за принятия им противоречивого положения).

Ни Бхававивека, ни Джнянагарбха – оба – также не являются соответствующими саутрантикам [в своем] толковании номинального (относительного), так как существует множество очевидных разногласий [между ними и саутрантиками], типа не принятия [ими] даже в номинальном [плане] самопознания и так далее. [Теперь], если устанавливаете соответствие [между ними], поскольку имеется соответствие [между ними] в одном пункте, то приходим к тому, что каждая философская [школа] будет соответствовать всем [другим], [поскольку все школы соответствуют друг другу по какому-нибудь одному пункту].

[Смысл согласия прасангиков с известным в миру]

Что за мир (мирское) ('jig rten), который принимают прасангики, говоря о соответствии миру ('jig rten pa dang bstun pa)? Под миром имеется в виду лишь [то, что относится] к обывателям (so skye) [как противоположности] святым, которые имеются в виду под «ушедшими от мира», или под миром имеется в виду [то, что относится] к ординарным существам (skye bo rang dga' ba), не обращавших ум к философии? Если первое, тогда [с точки зрения прасангиков, то, что они имеют в виду под миром,] не соответствует способу явления и способу признавания (snang tshul dang zhen tshul) у обывателей, [43Б] так как [прасангики] полагают, что для сознания-познания обывателя невозможно несуществование явленности истинности [наличия] (явленности как имеющей место истинно) (bden snang) [и потому сознание-познание обывателя всегда находится под влиянием неведения].

[Оппонент]: Подобно тому, как обыватели используют наименования дхарм и индивидов, но не осуществляют с помощью доказательств поиск обозначаемых предметов, которые обозначаются [теми] наименованиями (tha snyad btags pa'i btags don), аналогично и прасангики также устанавливают номинальное, не изучая и не исследуя, поэтому и говорится о соответствии с обывателями.

[Ответ]: Хотя [сформулированное] именно [таким] способом мы и [можем] принять, однако то, [что имеется в виду под соответствующим миру], не является относящимся только к обывателям, /84/ так как относящимся к тому самому способу [определения соответствия миру] являются также все деяния толкования (установления) номинального (tha snyad kyi nam gzhas mdzad pa), осуществляемые врожденным умом обучающихся святых, исследующих (мыслящих) [в сфере] номинального ('phags pa slob pa dag gi tha snyad dpyod pa'i blo lhan skyes).

{30А} /84/ Если так, тогда и утверждение, что [прасангики под соответствием миру имеют в виду] соответствие тем, чей ум не обращался к философии, совершенно не логично, так как те, чей ум не обращался к философии, [в силу незнания] не могут принимать большинство этих особых способов, которыми мадхьямики-прасангики устанавливают номинальное [в соответствии с миром], типа установления функциональности (bya byed) через отрицание наличия свалакшаны даже в номинальном [плане], несуществования самопознания даже в номинальном [плане] и так далее.

Если некие тибетцы заявляют, что мадхьямики-прасангики устанавливают [свое] толкование (положения) номинального (относительного) посредством соответствия вайбхашикам, то это совершенно не логично, так как то, что принимается вайбхашиками в [их] толковании номинального (относительного), мадхьямиками-прасангиками принимается как не имеющее места в качестве основы (gzhi ma grub) даже в номинальном [плане], так как все, что используется реалистами [в их] толковании (положениях) двух истин (bden gnyis kyī nam gzhaḡ), представляется [ими] как толкование, задеиствуемое (или: положения, задеиствуемые) в силу наличия благодаря собственному признаку (rang gi mtshan nyid kyis grub pa), тогда как прасангики полагают, что дхарма, имеющая место благодаря собственному признаку, не имеет места в качестве основы даже в номинальном [плане]. [44А] И, хотя [прасангики] сходны с вайбхашиками в том, что принимают внешнюю данность, однако [это сходство] лишь [на словах, поскольку] прасангики, [в отличие от вайбхашиков,] полагают, что внешняя данность не имеет места субстанционально (rdzas su ma grub pa). [Прасангики] также не принимают [существование] неделимых атомов, не имеющих частей по направлениям [пространства] (rdul phran phyogs kyī cha med), даже в номинальном [плане]. И, хотя [прасангики и вайбхашики] сходны в утверждении «не принимаем самопознание», но [это сходство] лишь [на словах, поскольку] основание, почему прасангики не принимают самопознание, сводится единственно к непринятию ими свалакшаны даже в номинальном [плане]. Кроме того, прасангики принимают, что ум наделен аспектами (blo gnam bcas), а вайбхашики принимают, что у ума нет аспектов объектов. /85/ Поэтому заявление некоторых тибетцев о том, что принимаемое низшей философской [школой] за абсолютное является тем, что высшей философской [школой] принимается за относительное, является речью того, кто даже не обращал [свой] ум к системе великолепного Чандракирти, так как в его «Автокомментарии на «Мадхьямакаватару»», «Аватарабхашье» ('jug pa'i rang 'grel) (24, стр. 406-407) сказано:

"Поэтому некоторые говорят: "То, что саутрантики [в своей] системе называют абсолютным, мадхьямики называют относительным". Следует признать, что тот, кто [считает это верным], говорит [так] как раз из-за полного непонимания истинной сущности содержания "Мадхьямакашастры". А также те, которые думают: "То, что вайбхашики называют абсолютным, мадхьямики называют относительным", тоже совершенно не понимают истинной сути содержания шастры, так как, согласно этой [системе Мадхьямаки], неверно, что Учение ушедшего от мира сходно с учением мирского [существа]. {30Б} Мудрецы должны удостовериться: "Эта система является особенной"."

[44Б] [4.3.] Третье. Установление пустоты последователями тех [коренных текстов Мадхьямаки]

Пять: идентификация отрицаемого аргументом при исследовании абсолютного (don dam dpyod pa'i rtags kyī dgag bya); объяснение различий между Прасангикой [и] Сватантрикой относительно опровержения того [отрицаемого]; объяснение доказательств, опровергающих то отрицаемое; способ, которым осваивают [в созерцании то, что] установлено как пустота; установление конечного (mthar phyin) плода [этого] освоения

[4.3.1.] Первое. Идентификация отрицаемого аргументом при исследовании абсолютного

Объяснение основания необходимости уяснения отрицаемого; объяснение отрицания в других школах, опровергающих, не уяснив [отрицаемого]; объяснение критерия отрицаемого в нашей собственной системе

[4.3.1.1.] Первое. Объяснение основания необходимости уяснения отрицаемого

/86/ Сначала необходимо определить, что задеиствуется как отрицаемое, для того, чтобы определить таттву с точки зрения совершенного отсечения (gnam par bcad pa) этого отрицаемого, так как без проявившегося [в уме] общего отрицаемого (dgag bya'i spyi ma shar), не проявляется [в уме] и общее отрицания (dgag pa'i spyi mi 'char), отрицающее то [отрицаемое] (то есть, не проявляется общее таттвы), подобно тому, как это объяснено в «Бодхичарьяаватаре» (26, IX, 139; тиб. IX, 140):

«Без понимания признаваемой вещи (btags pa'i dngos) нельзя воспринять-признать ее не-вещью (недействительной) (dngos med 'dzin ma yin)».

Кроме того, если не уяснить хорошо критерий отрицаемого, то, отрицая также то, что не должно отрицаться, впадем в крайность нигилистического отрицания, а также если [не уяснить этого], то не сможем отрицать некоторые тонкие [аспекты], которые необходимо отрицать, и поэтому, не видя [и не

применяя] противоядия от способа восприятия-признавания ('dzin stangs), которым воспринимается-признается некоторая [тонкая] истинность наличия, останется остаток [в виде этой истинности наличия], и поэтому впадем в крайность приписывания.

[4.3.1.2.] Второе. Объяснение отрицания в других школах, опровергающих, не уяснив [отрицаемого]

Отрицание при восприятии-признавании слишком широкого отрицаемого и слишком узкого отрицаемого

[4.3.1.2.1.] Первое. Отрицание при восприятии-признавании слишком широкого отрицаемого *Изложение принимаемого [теми, кто принимает слишком широкое отрицаемое,] и опровержение этого*

[4.3.1.2.1.1.] Первое. [Изложение принимаемого теми, кто принимает слишком широкое отрицаемое]

[45А] Большинство тех, кто сейчас считает себя мадхьямиками, [утверждают], что доказательства, устанавливающие (gtan la 'bebs pa) пустоту Мадхьямаки, опровергают все дхармы – от чувственного до всеведения.

[1] Согласно этому, [они спрашивают], существует или не существует дхарма в качестве того, что приемлемо [как результат] исследования, когда [пустота] изучена с помощью доказательств (rigs pas brtags na dpyad bzod pa)? Если существует, то приходим к тому, что [она будет] имеющим место истинно. Если не существует, тогда [думать, что эти] доказательства не отрицают [все дхармы] будет ошибкой.

[2] Кроме того, так как согласно сказанному (в «Мадхьямака шалистамбхасутре», в «Махаяна-сутрасанграхе»):

«Не являются существующими, не являются несуществующими,

Не являются обоими, не являются и не являющимися сущностью (bdag nyid) обоих.

Это – полное спасение от четырех крайностей (mtha' bzhi)

И именно это ведается мадхьямиками»

{31А} большинство коренных текстов установленного смысла отрицают четыре [варианта] тетралеммы (tu bzhi): существует, не существует, оба и не являющееся обоими, а также, поскольку невозможно что-либо, не включенное в эти четыре [варианта], постольку все дхармы являются отрицаемыми с помощью доказательств. Если так, то и [в «Юктишаштике»] сказано:

/87/ «Из-за [признавания крайности] существования нет полного спасения.

И из-за [признавания крайности] несуществования нет [ухода] от этого [сансарного] бытия (srid pa)».

И [в «Ратнавали»]:

«Приверженцы существования идут в счастливые участи,

А приверженцы несуществования идут в плохие участи;

Кто не опирается на [эти] две [крайности], будут освобождены».

И [в «Праджнямуле», XV, 10]:

«Считать «существует» означает восприятие-признание постоянства.

Считать «не существует» означает восприятие-признание прерывности.

Поэтому мудрец не должен пребывать в [признавании] существования и несуществования».

И в Сутре «Арья Ратнакута» ('phags pa dkon mchog brtsegs pa'i mdo) сказано:

«О, Кашьяпа, это мнение «существует» - одна крайность,

А это мнение «не существует» - вторая крайность -

Таков предел обширного изложения [Учения].

Это «существование и не существование» тоже является крайностью;

Эти чистота и не чистота тоже являются именно крайностями.

Поэтому, полностью отвергая обе крайности,

[45Б] Мудрец не должен пребывать даже в середине».

[Они придерживаются этого положения] из-за таких [вышеприведенных] высказываний, так как в этих высказываниях сказано о том, что нет ничего, что было бы подходящим для идентификации [этого]

как существующего, не существующего или даже как середины, отвергающей оба [предыдущих варианта], а также, поскольку в «Праджнямуле» (XIII, 7) сказано:

*«Если хоть в какой-то мере существует непустое, то
В какой-то мере будет существовать и пустое.*

*Если непустое ни в малейшей степени не существует, то
Как же будет существовать пустое?»*

то есть, что даже пустота не существует, поэтому, так как восприятие чего бы то ни было также должно быть опровергнуто, то [эти оппоненты утверждают, что] никакая дхарма вообще не существует.

[3] Кроме того, если принимать рождение и так далее как существующее, то подобное тому [рождение] называется существующим в силу [просто] принятия [его таковым, хотя это] не установлено верным познанием, или [это] установлено верным познанием? Если первое, то это – уход от способа [установления] доказательствами [существующего]. Если второе, то [рождение] является тем, что принимается [за существующее], исходя из установления [его как существующего] мудростью святого ('phags pa'i ye shes) или исходя из установления [его как существующего] верным познанием номинального (tha snyad pa'i tshad ma), таким как виджняна глаза и так далее? /88/ Первое не логично, так как мудрость святого прозревает (gzigs pa) рождение и так далее как не существующее. Второе тоже не логично, так как виджняна глаза и так далее не является верным познанием, так как в [Сутре] «Самадхираджа» (ting nge 'dzin rgyal po):

«[Виджняны] глаза, уха и носа не являются верным познанием.

[Виджняны] языка, тела и ума тоже не являются верным познанием.

Если бы эти [виджняны] органов чувств являлись верным познанием,

Кому был бы нужен Путь святых?!»

[4] Кроме того, способ рождения вещей считается относящимся к этим четырем способам рождения: из (от) себя, иного, обоих или беспричинно, или не относящимся [к ним] (kha tshon chod dam ma chod)? [46A] {31B} Если не относящимся [к ним] (ma chod), то это противоречит тому, что [Нагарджуна], опровергая реалистов, опровергает их, исходя из отсечения предположения [о существовании рождения по одному из] этих четырех [вариантов]. Если относящимся [к ним] (chod), тогда, поскольку ни один из четырех [вариантов] не приемлем даже в номинальном [плане], постольку рождение не существует, так как [в «Мадхьямакаватаре», 24, стр. 122, VI, 32] сказано:

«Для мира тоже не существует [признания] рождения из (от) иного».

И так как в «[Мадхьямака]Аватаре» (24, стр. 122, VI, 36) сказано:

«Поскольку теми же доказательствами, которыми [устанавливается]

Невозможность рождения из (от) себя и иного с точки зрения таттвы,

[Устанавливается его] невозможность и с точки зрения номинального, то

На основании чего будет иметь место ваше рождение?»

[Это четверостишие] объясняет, что подобно тому, как доказательства, опровергающие рождение [как относящееся к одной] из этих четырех крайностей, опровергают рождение с точки зрения таттвы (de kho nar sku'e ba), таким же образом [они] опровергают рождение даже в номинальном [плане].

Поэтому не существует никакого рождения, поскольку как сказано в Сутре

«Анаватаптанагараджапариприччха» (klu'i rgyal po rgya mtshos zhus pa'i mdo):

«Что родилось из (от) условий, то не родилось,

У него нет собственного бытия рождения.

Что зависит от условий, то называется пустым.

Кто понимает пустоту, тот является серьезным».

[5] /89/ Кроме того, приходим к тому, что несуществование [чего-то] с абсолютной точки зрения не означает, [что это нечто] не существует (med pa'i go mi chod), а существование [чего-то] в номинальном [плане] означает, [что это нечто] существует (yod pa'i go chod), так как [согласно вам], хотя все дхармы с абсолютной точки зрения не существуют, считаете не логичным принятие всех дхарм как несуществующих, а [напротив], считаете логичным принятие [их] как существующих. Если согласен, то при изложении этих четырех полаганий (rton pa bzhi) в Сутре «Акшьяматинирдеша»:

«Не полагайтесь на индивида, полагайтесь на Дхарму.

Не полагайтесь на слова, полагайтесь на смысл.

*Не полагайтесь на подлежащий установлению смысл, полагайтесь на установленный смысл.
Не полагайтесь на виджняну, полагайтесь на мудрость (ye shes)»*

[46Б] Бхагаван должен был бы указать противоположность [четвертому полаганию, а не в том виде, как указано], так как существование [чего-то] в относительном [плане, что относится к] подлежащему установлению смыслу, означает, [что это нечто] существует (yod pa'i go chod), тогда как несуществование [чего-то] в абсолютном [плане, что относится к] установленному смыслу, не означает, [что это нечто] не существует (med pa'i go mi chod), тогда приходим к тому, что логичным будет полагаться на подлежащий установлению смысл и не полагаться на установленный смысл, так как, подобно тому, существование [чего-то] в пределах области познания ошибочной виджняны (gnam shes 'khrul pa'i ngo) означает, [что это нечто] существует (то есть, эта виджняна познает безошибочно), тогда как несуществование [чего-то] в пределах области познания безошибочной мудрости (ye shes ma 'khrul ba'i ngo) не означает, [что это нечто] не существует (то есть, мудрость познает ошибочно), тогда приходим к тому, что логичным будет полагаться на виджняну и не полагаться на мудрость.

[Эти аргументы они] излагают широко.

В этом отношении некоторые также утверждают, что никакая дхарма не является существующей даже в номинальном [плане], тогда как другие утверждают, что дхармы существуют в номинальном [плане]. Если спросить их, [последних], [нечто], существующее в номинальном [плане], означает или не означает, [что это нечто] существует (yod pa'i go chod dam mi chod)? Они отвечают, что, поскольку существует в номинальном [плане], постольку означает существующее в номинальном [плане] (tha snyad du yod pa'i go chod) и не означает существующее абсолютно (don dam du yod pa'i go mi chod). {32А} Если спросить [их тогда о существовании], не используя особенность "номинально" или "абсолютно", они отвечают, что невозможен третий вариант – существование, не относящееся к двум истинам.

[4.3.1.2.1.2.] Второе. Опровержение этого

Указание на то, что [этим] отвергается основная отличительная особенность Мадхьямаки-прасангики и указание на то, что эти доказательства [являются лишь] подобием [доказательств]

[4.3.1.2.1.2.1.] Первое. [Указание на то, что [этим] отвергается основная отличительная особенность Мадхьямаки-прасангики]

/90/ Идентификация главной особенности и как теми школами отвергается эта [особенность]

[4.3.1.2.1.2.1.1.] Первое. [Идентификация главной особенности]

В "Юктишаштике" сказано:

"Пусть все существа этими благими [деяниями]

Накопив собрания заслуг и мудрости (ye shes),

обретут два высших [тела],

Возникших из заслуг и мудрости!"

[47А] Согласно этому, конечной практической целью (don du gnyer bya mthar thug pa) обладателей Рода Великой Колесницы является слияние двух: Дхармакаи и Рупакаи (chos sku dang gzugs sku gnyis zung). Для их обретения необходимо полагаться на неотделимые друг от друга метод-и-мудрость, накапливающие два собрания: заслуг и мудрости, и вводящие в [их] слияние (bsod nams dang ye shes kyi tshogs gnyis zung 'jug tu gsog pa'i thabs shes ya ma bral ba la rag las). Накопление же входящих в слияние тех двух собраний зависит от приобретения определенности (убежденности) (nges pa rnyed pa) относительно безупречного способа установления входящих в слияние двух истин, когда установлено основополагающее воззрение (gzhi'i Ita ba). А также, согласно этому, если не приобретена глубокая определенность (убежденность) в отношении способа [функционирования, установления] зависимого возникновения (rten 'brel), когда из конкретных (so so ba) причин без путаницы возникают конкретные плоды, не будет благоговения (gus pa), [исходящего] от всего сердца, перед накоплением собрания заслуг, так как не порождена глубокая определенность (убежденность) в том, что из собрания заслуг возникнет желаемый плод.

Если не приобретена определенность (убежденность) в том, что ни у какой дхармы не существует хотя бы атома, имеющего место благодаря собственному бытию даже в номинальном [плане], не могут

накопить собрание мудрости в полноте [ее] признака (mtshan nyid tshang ba), хотя и желают [этого], так как без определенности в отношении безупречной пустоты не существует метод накопления собрания мудрости в полноте [ее] признака. Поэтому, если не приобретена определенность в непротиворечивости двух: [1] возможности принятия как наделенных приемлемостью всех причин и плодов, а также [вещей,] осуществляющих действия (функционирующего) (bya byed) и [2] /91/ отрицания имеющего место благодаря собственному бытию даже в номинальном [плане], тогда нет шанса (go skabs) [стать] способным накопить входящие в слияние два собрания.

[47Б] Подобен этому также и способ накопления [двух] собраний (нет шанса стать способным накопить их) у тех, кто заявляет: "В нашей собственной школе [мы] не принимаем никаких причин и плодов, которые принимаются другими на определенном этапе [для определенных целей]". {32Б} Та приобретенная определенность - глубокая вера-уверенность в таком способе [функционирования, установления] причин [и] плодов в Питаке Сутр названа мирским правильным воззрением ('jig rten pa'i yang dag pa'i Ita ba), а определенность в отношении безобманной пустоты названа правильным воззрением, ушедшим (ушедшего, уводящим) от мира ('jig rten las 'das pa'i yang dag pa'i Ita ba). В данном случае "мирское" описывается так:

"Мирское - относительная истина". Согласно этому, поскольку это [мирское правильное воззрение] является правильным воззрением, задействуемым в силу относительной истины, постольку называют тем термином ["мирским правильным воззрением"].

При этом все реалисты не знают, как установить без противоречий [эти] два [вышеприведенных] требования]. [Они] думают, размышляя так: "Если у вещей не существует никакой собственной сущности (gang gi ngo bo), как может существовать что-то в остатке, оставшимся от того [отрицания собственной сущности]?" Исходя из этого, [они] утверждают, что [1] если вещи не имеют места благодаря собственному бытию, то [они] обязательно не имеют места вообще, поэтому все положения о причинах [и] плодах становятся прерванными (уничтоженными), а [2] если плод рождается из своей собственной причины, то объект обязательно имеет место со своей стороны (yul rang stengs nas grub dgos), поэтому как может существовать [объект, имеющий место со своей стороны], будучи указанным как иное по отношению к тому, что имеет место благодаря собственному признаку? Следовательно, [3] вещи имеют место благодаря собственному бытию. Поэтому, поскольку это [воззрение реалистов] - отход от обеих истин (относительной и абсолютной), постольку не отринув, соответственно, это воззрение [реалистов], не существует и метода обретения даже освобождения, не говоря уж о всеведении. /92/ Поэтому [в «Мадхьямакаватаре», VI, 79] сказано:

"У идущих не по пути Арья Нагарджуны

Нет метода [достижения] успокоения [нирваны] в качестве внешней стороны.

[48А] Они отошли от истины относительной [и] таттвы.

Из-за отхода от двух истин нет реализации освобождения"

Хотя мадхьямики-сватантрики не полагают, что [нечто] имеет место истинно хотя бы в номинальном [плане], тем не менее, они не знают как без противоречий установить пустоту от наличия благодаря собственному признаку даже в номинальном [плане] и приемлемость осуществления действий (функциональности). Поэтому [они] принимают наличие благодаря собственному признаку в номинальном [плане]. Соответственно, не отринув это воззрение, не существует метода порождения в потоке [индивида] Пути святого, относящегося хоть к какой-нибудь из трех Колесниц. Однако те, кто назван «мадхьямиками-прасангиками», обладая доскональным совершенным исследованием, тонким и обширным, которое рушит все осознаваемое, [на которое] направлен [ум], воспринимаемое-признаваемое как [имеющее место] истинно хотя бы в номинальном [плане] (tha snyad du yang bden 'dzin gyi dmigs gtad thams cad bshig), устанавливают (gtan la phab) тем самым, что не существует никакого наличия благодаря собственному бытию. Этот способ [объяснения несуществования истинности наличия] не только совместим с установлением положения об осуществлении действий (функциональности) (bya byed kyü nam gzhas 'jog pa), но именно на основании приемлемости функциональности достигается определенность в возможности утвердить несуществование собственного бытия, а на основании несуществования наличия благодаря собственному бытию достигается определенность в возможности утвердить функциональность. {33А} Этот безобманный способ (mi slü ba'i tshul) [объяснения, установления] связи причин [и] плодов иные оппоненты

используют как основание того, что пустота не приемлема, а прасангиками этот [безобманый способ] используется как главное основание приемлемости пустоты и достижения определенности [в отношении нее]. Поэтому две истины не только совместимы, но, следуя [пониманию того, что] определенность в отношении двух истин достигается на взаимной [основе] (phan tshun nges pa 'dren pa), приходят [к пониманию того, что они] гармонируют (поддерживают друг друга) (grogs su song ba), так [они] садятся на корабль полноты двух собраний [заслуг и мудрости], движимого силой ветра той непревзойденной определенности (убежденности), и легко добираются до острова трех драгоценных Тел /93/ - этим способом их сердца (thugs) становятся очень восторженными, [48Б] и, восхищаясь достоинствами собственного Учителя, которые [превосходят достоинства] иных, они поют ему славословия как ставшему высшим по отношению ко всем иным провозглашателям, поскольку он наставлял именно совместимости пустоты и зависимого возникновения. Это согласуется со сказанным [в «Виграхавьявартани»]:

*"Поклоняюсь Будде, несравненному в
[Преподавании] высшего Наставления,
Что пустота и зависимое возникновение
На срединном пути тождественны по смыслу".*

Таким образом, определено, что этот способ [объяснения совместимости пустоты и зависимого возникновения] является главной и не общей [с другими школами] особенностью Мадхьямаки-прасангики.

[4.3.1.2.1.2.1.2.] Второе. Как теми школами отвергается эта [особенность]

Однако подобная главная особенность является успешно отвергнутой вами, так как, согласно сказанному выше, главной особенностью [Прасангики] является то, что на основании того, что [дхармы] не имеют места благодаря собственному бытию, приемлемо устанавливать ('jog pa) функциональность вещей, такую как [связь] причин [и] плодов и так далее, но вы утверждаете, что на основании пустоты [вещей] от наличия благодаря собственному бытию, [связь] причин [и] плодов и так далее не существует. Поэтому, согласно вам, необходимо будет излагать противоположным образом [эту цитату из Мадхьямакаватары, 24, VI, 115]:

*"Это доказательство зависимого возникновения
Отсекает все сети плохих воззрений",*

так как вы утверждаете, что для отсечения всех сетей плохих воззрений нужно отрицать зависимое возникновение. При обосновании несуществования истинности [наличия] ростка аргументом зависимого возникновения, [согласно вам], будет охватывание несовместимого (khyab pa 'gal ba), так как [согласно вам], если [нечто] является зависимым возникновением, [оно] обязательно не является пустотой, и если [нечто] является пустотой, [оно] обязательно не является зависимым возникновением.

/94/ Реалисты думают, что если [нечто] является пустотой, [оно] не приемлемо как осуществляющее действие (функционирующее). [49А] Они кидают прасанги такого рода, как эта («Праджнямула», XXIV, 1):

*"Если все эти [вещи] пусты,
Они не возникают и не разрушаются.
Тогда придем к несуществованию для вас
И четырех Истин святого".*

{33Б} Согласно вам, было бы логично ответить согласием на [эту прасангу реалиста]. Арья Нагарджуна, [однако, вместо того, чтобы согласиться с этим], отвечает "охватывание несовместимого", кидая противоположные тем прасанги («Праджнямула», XXIV, 14):

*"Если все эти [вещи] не пусты,
Они не возникают и не разрушаются.
Тогда придем к несуществованию для вас
И четырех Истин святого".*

Обе стороны, [реалисты и мадхьямики,] разумеют, что несуществование в каком-либо философском воззрении базы установления какой-либо полностью [оскверняющей и совершенно] очищающей дхармы (kun byang gi chos gang yang bzhas sa), такой (базы) как четыре Истины святого и

так далее, это огромная ошибка, которую трудно принять, потому что они кидают друг другу подобные этим [прасанги]. Почему бы вам самим не сказать сразу, что не существует ничего, установленного как функционирующее, а не ждать, пока другие обвинят вас в этой [изначально имеющейся у вас] ошибке? Поэтому Арья [Нагарджуна говорит] («Праджнямула», XXIV, 14):

*"У кого пустота возможна (приемлема) (rūṅ ba)
У того все является возможным (приемлемым)".*

[Этим он] говорит, что в школе оппонента, в которой пустота возможна, в ней все дхармы возможны, а в школе оппонента, в которой пустота не возможна, все дхармы не возможны. При этом, согласно вам, приходим к тому, что нужно говорить противоположное: "У кого пустота возможна, у того все не является возможным", где "все возможно (приемлемо)" является смыслом того, что все существует. Поэтому [Нагарджуна в той цитате] говорит, что в школе Мадхьямака, где говорится о пустоте от наличия благодаря собственному бытию, все, в том числе четыре Истины, и так далее, существует.

/95/ [49Б] В "Прасаннападе" (25, стр. 500-501) при комментировании [стиха] "у кого пустота возможна" сказано соответственно:

"У кого эта пустота всех вещей [от наличия] благодаря собственному бытию возможна, у тех, как там сказано, все становится возможным. Как так? Это потому, что мы называем пустотой то, что возникает зависимо. Поэтому у кого эта пустота возможна, у того возникающее зависимо возможно, а у кого возникающее зависимо возможно, у того становятся логичными (выводятся логически) и четыре Истины святого. Как так? Это потому, что именно возникающее зависимо становится [понимаемым] как страдание, а не возникающее зависимо не является [тем страданием]. То [страдание] становится [понимаемым] как пустое исходя из [понимания] несуществования [его] собственного бытия. Если страдание существует, то источник страдания, прекращение страдания и путь, ведущий к прекращению страдания [тоже] становятся возможны. Поэтому полное понимание страдания, отвержение источника [страдания], реализация прекращения [страдания] и созерцание (освоение) пути также возможны. {34А} И если полное понимание и так далее Истины страдания и так далее существует, то и плоды [этого] становятся возможными. Если плоды существуют, то и те, кто пребывает в [обладании] плодами, возможны, и если те, кто пребывает в [обладании] плодами, существуют, то и те, кто входит в [обладание плодами], становятся возможными. Если существуют те, кто пребывает в [обладании] плодами и входит в это [обладание], то и Сангха возможна. Если существуют Истины святого, то высшая Дхарма также становится возможной. Если высшая Дхарма и Сангха существуют, то и Будда также становится возможен. [50А] /96/ Все особенные постижения всех мирских и ушедших от мира вещей также возможны. Дхарма, не являющееся Дхармой, их плоды и все мирское номинальное ('jig rten pa'i tha snyad) также становятся возможными. Поэтому, согласно этому, у кого пустота возможна, у того все становится возможным, а у кого пустота не возможна, у того не существует зависимо возникновения, поэтому у того все становится невозможным".

Кроме того, в "Прасаннападе" сказано:

"У нас не только нет ошибки неприемлемости возникновения и разрушения и так далее, но [для нас] являются приемлемыми четыре Истины и так далее".

И в "[Мадхьямака]Аватаре" (24, стр. 123, VI, 37-38) сказано:

*"Отражение и другие пустые вещи,
Зависящие от сочетания [причин и условий], тоже не являются чем-то неизвестным.
Подобно тому, как там из пустоты будет рождаться
Сознание в виде того отражения и так далее,
[Так и] все вещи, хотя и пустые,
Тожe будут рождаться из пустоты".*

Таким образом, когда вы входите в [понимание этой темы], утверждая противоположное таким весьма многочисленным высказываниям, не обманывайте(сь), называя себя мадхьямиками, хотя и не утверждаете [точку зрения] Мадхьямаки.

[4.3.1.2.1.2.2.] Второе. Указание на то, что эти доказательства [являются лишь] подобием [доказательств]

Пять: указание на то, что изучение "приемлемо [или] не приемлемо для строгого исследования" - [лишь] подобие [доказательства]; указание на то, что изучение тетралеммы (четырёх возможностей) - существует, не существует и так далее - [лишь] подобие [доказательства] [закон исключения третьего и вопрос о том, есть ли у мадхьямиков своя позиция]; указание на то, что изучение - обосновано или не обосновано [нечто] верным познанием - [лишь] подобие [доказательства]; указание на то, что изучение - определено или не определено [нечто] как [один из] четырёх [вариантов]: рождающееся [из]от себя и так далее - [лишь] подобие [доказательства]; указание на то, что вывод о логичности [для нас] утверждения противоположного последнему из четырёх положений - [лишь] подобие [доказательства]

[4.3.1.2.1.2.2.1.] Первое. Указание на то, что изучение "приемлемо [или] не приемлемо для строгого исследования" - [лишь] подобие [доказательства]

Та дхарма, которая не приемлема для исследования посредством доказательств (строгого исследования), анализирующего абсолютное (don dam dpyod byed kyī rigs pas dpyad ma bzod pa), эта дхарма не должна отрицаться (khegs pa) доказательствами (rigs pa) при анализе абсолютного, так как при обнаружении (ma rnyed pa) той дхармы верным познанием, анализирующим абсолютное, [это] верное познание, анализирующее абсолютное, не должно обнаруживать несуществование той дхармы. [50Б] Приходим к этому, так как если та дхарма не рассматривается (не оценивается) (ma gzhal ba) именно этим верным познанием, то это не охватывается тем, что это верное познание рассматривает (оценивает) ту дхарму как несуществующую. /97/ {34Б} Если [аргумент] не обоснован, то приходим к тому, что звук; он рассматривается (оценивается) верным познанием виджняны глаза как не существующий, так как он не рассматривается (не оценивается) верным познанием виджняны глаза. Если согласен, то приходим к тому, что звук не имеет места в качестве основы, так как верным познанием рассматривается (оценивается) как не существующий. Если согласен, то приходим к тому, что [звук] для непосредственного восприятия недоступен (mngon sum la bsnyon pa), и это также противоречит принятию [вами] утверждения, что никакая дхарма не может быть идентифицирована как существующее [или] не существующее.

Поэтому есть очень большая разница между обнаружением [чего-то с помощью] доказательств и обнаружением [чего-то] как несуществующего.

При этом, что касается вхождения в исследование, [основанное] на доказательствах (в строгое исследование), анализирующее абсолютное, и способа обнаружения [и] обнаружения [этим] исследованием. Если [некто], не удовлетворяясь (ma tshim pa) [употреблением] этих различных наименований (tha snyad) дхарм и индивидов, таких как кувшин, ткань и так далее [в отношении дхарм], Девадатта, Яджнадатта и так далее [в отношении индивидов], как лишь номинальных обозначений в виде имен (ming gi tha snyad btags pa tsam), начинает искать, каким образом имеют место обозначаемые предметы (btags pa'i don), которые обозначаются теми именами, - тождественны ли субстанционально [эти предметы] их частям или отличны [от них] и так далее, то [это] называется вхождением в размышление о собственном бытии (rang bzhin sems pa la zhugs pa) или вхождением в анализ абсолютного (don dam dpyod pa la zhugs pa). Когда проводится такое исследование, то, если в уме того, кто однонаправленно анализирует какой-нибудь из принципов пребывания [исследуемого] в качестве объекта (yul gyi sdod lugs gang rung) - тождественно [оно] или отлично по сущности от своих частей и так далее, - появляется обнаруживаемое (rnyed byung), тогда эти доказательства, которыми проводится анализ, не считаются правильными (yang dag tu ma song), а также тот ум, который опирается на эти доказательства, считается ложным познанием (log shes). Если [нечто] имеет место как предмет (don stengs pa grub), соответствующий обнаруженному теми доказательствами в том уме, то [оно] становится предметом, имеющим место истинно, даже без обозначения именем "имеющее место истинно".

[51А] Когда посредством правильных доказательств, типа лишности единичности [и множественности] или типа поиска колесницы с помощью семи видов исследования, обнаруживается, что [исследуемое] не имеет места также и в качестве того, что тождественно [или] отлично от своих частей и так далее, то это считается смыслом обнаружения при поиске кувшина и тому подобного посредством доказательств, анализирующих абсолютное (don dam dpyod byed kyī rigs pas btsal ba). /98/

Кувшин и тому подобное в качестве несуществующего (bum pa sogs med par) не является смыслом [того, что] обнаружено верным познанием (не является предметом, обнаруженным верным познанием), анализирующим абсолютное. То необнаружение кувшина и тому подобного, когда [его] ищут верным познанием, анализирующим абсолютное, считается смыслом несуществования кувшина и тому подобного в абсолютном [плане]. Как это может считаться смыслом того, что кувшин и тому подобное [вообще] не существует?

Когда ищут [кувшин и тому подобное] таким образом, тогда в отношении того обнаружения [этого] в качестве не имеющего места в каком бы то ни было виде, говорят: "обнаружение принципа пребывания кувшина (bum pa'i gnas lugs rnyed pa)" или "обнаружение [его] собственного бытия" (rang bzhin rnyed pa)", или "обнаружение [его] абсолютного" (don dam rnyed pa). {35А} Нужно также понимать, что именно тот обозначаемый предмет (btags pa'i don), [который обозначается] наименованием "кувшин", не имеет места в каком бы то ни было виде, когда он ищется посредством доказательств, анализирующих абсолютное, что и является обнаружением кувшина, не имеющего места в абсолютном [плане] (bum pa don dam par ma grub par rnyed pa), и при этом тот кувшин, не имеющий места в абсолютном [плане] (bum pa don dam par ma grub pa), называется "абсолютным кувшина" (bum pa'i don dam), или "собственным бытием кувшина" (bum pa'i rang bzhin) или "принципом пребывания кувшина" (bum pa'i gnas lugs).

[4.3.1.2.1.2.2.2.] Второе. Указание на то, что изучение тетралеммы (четырёх возможностей) - существует, не существует и так далее - [лишь] подобие [доказательства] [закон исключения третьего и вопрос о том, есть ли у мадхьямиков своя позиция]

Утверждая, что тот росток не является существующим, [тот росток] утверждается как не существующий, а утверждая, что тот росток не является несуществующим, [тот росток] утверждается как существующий - [это] принимается [в силу] прямой несовместимости. [51Б] Аналогично, утверждая, что [нечто] не является обоими: существующим [и] несуществующим, или, опять-таки, утверждая, что [нечто] не является не являющимся обоими, [это нечто] утверждается как являющееся обоими - [тоже в силу] прямой несовместимости.

[Оппонент]: Они не являются прямой несовместимостью. Сватантрики и предыдущие школы основывают свое понимание посредством двух отрицаний, [исключающих третий вариант] (dgag pa gnyis kyis rnal ma go ba), а в школе Прасангика не основывают свое понимание посредством двух отрицаний, [исключающих третий вариант], поэтому нет ошибки.

/99/ [Ответ]: Если так, тогда приходим к тому, что прямая несовместимость взаимного отвержения (phan tshun sprangs pa'i dngos 'gal) невозможна, так как, совершенно отсекая, что [нечто является] существующим, нет возможности понять, что [это нечто] является несуществующим. Если [аргумент] не обоснован, то теряет силу [утверждение, что прасангики] не основывают свое понимание посредством двух отрицаний, [исключающих третий вариант]. Если согласен, то теряет силу [утверждение], что прасангики опровергают реалистов, указывая внутреннюю несовместимость (внутреннюю противоречивость) (nang 'gal) принимаемого [ими].

Приходим к тому, что, хотя тезисы у прасангиков и у реалистов [разные], однако нет никакого различия вообще между правильными тезисами и [их] подобиями, так как [для вас] указанное в тезисе не может быть ни опровергнуто верным познанием, ни обосновано им. Если прежняя часть [аргумента] не обоснована (указанное в тезисе может быть опровергнуто верным познанием), то теряет силу [утверждение], что несовместимость невозможна. Если вторая часть [аргумента] не обоснована (указанное в тезисе может быть обосновано верным познанием), то теряет силу [утверждение] о нелогичности принятия того, что какой бы то ни было смысл может быть обоснован верным познанием.

Если согласно вам, то приходим к тому, что существование и не существование тоже не являются прямо несовместимыми, так как все дхармы являются третьим вариантом (phung sum), не являясь двумя: существующими [или] несуществующими.

Кроме того, приходим к тому, что не логично утверждать в отношении некой дхармы однозначно (mtha' gcig tu) что-либо [из двух]: является [она чем-то или] не является [им], так как не логично утверждать в отношении некой дхармы однозначно что-либо [из двух]: существует [она] или не существует.

Когда [мы] говорим так, каков может быть ответ? Если согласен [что не логично утверждать в отношении некой дхармы однозначно что-либо из двух: является она чем-то или не является им], то приходим к тому, что не логично утверждать однозначно также и то, что [1] "все дхармы отделены от феноменальной явленности (srgos bral)", или что [2] "[они] не являются никаким из четырех [вариантов]: существующими, не существующими и так далее". [52А] Если все дхармы являются третьим вариантом, не являясь двумя: существующими [или] несуществующими, то будет логичным также и то, что росток, будучи [таким] третьим вариантом, не является обоими: являющимся [и] не являющимся ростком, {35Б} не является обоими: ни родившимся, ни не родившимся, не является обоими: ни вещью, ни не-вещью и так далее, связывая [его] со всем. Поэтому приходим к логичности того, что совершенно не существует достижения однозначной определенности в отношении каких-либо дхарм, а суть [вашего ума] при их восприятии-признавании – только сомнение (gang la'ang the tshom za ba 'ba' zhig snying por 'dzin).

/100/ Это также сходно по основанию [со следующим], так как сходно с тем, что если [нечто] идентифицируется как существующее, то это становится [ложным] воззрением о постоянстве, и, если так, тогда идентификация [чего-либо] как вещи (dngos po) или идентификация [чего-либо] как являющегося ростком и так далее тоже становится крайностью приписывания и так далее. А также это обязательно сходно с указанным [и] не указанным в авторитетных текстах (как благое или не благое), согласно сказанному, что это «существование и несуществование» - тоже одна крайность, так как [в Сутре «Ратнакута»] сказано:

"Эта чистота (gtsang) и нечистота тоже являются именно крайностью".

Кроме того, когда изучают, существует или не существует собственное бытие в отношении одной из возможных основ, необходимо признать, что имеются только эти две [возможности]. Однако, если существует третий вариант, не являющийся ни одним из тех двух, и если логичным будет такое изучение, то приходим к тому, что не существует никакой нелогичности также и при проведении изучения: "Если росток является вещью, то является ли росток кувшином или столбом?" Поэтому приходим к тому, что не существует никакой базы, на которой мадхьямики-прасангики могли бы осуществлять определение количества (grangs nges) [чего бы то ни было], типа определения истин [в количестве] двух, на [которые подразделяются] предметы познания, так как невозможна несовместимость обратно тождественных, [исключающая] третий вариант (phung sum ldog pa'i 'gal).

[52Б] Приходим к тому, что мудрость (shes rab), постигающая несуществование истинности [наличия] (bden med) – [ложное] воззрение прерывности, так как если нечто идентифицируется как несуществование истинности [наличия], оно становится воззрением прерывности. Если согласен, то скажите, вы, мадхьямики, которые не существовали прежде, отрицающие с помощью доказательств несуществование истинности [наличия] и говорящие о том, что мудрость святого ('phags pa'i ye shes) - [ложное] воззрение прерывности, каковы доказательства, опровергающие несуществование истинности [наличия]?

Арья Нагарджуна ясно излагал, основывая свое понимание посредством двух отрицаний, [исключающих третий вариант], и что если отрицается несуществование собственного бытия, то становится существующим собственное бытие, так как в "Виграхавьявартани" [он говорит]:

"Если опровергается именно несуществование собственного бытия,

То становится полностью обоснованным именно собственное бытие (rang bzhin nyid)".

/101/ И в автокомментарии этого места сказано:

"Если словами именно о несуществовании собственного бытия опровергают именно несуществование собственного бытия вещей, то, поскольку [некоторые] именно отрицают именно несуществование собственного бытия, то [выходит, что] вещи становятся наделенными собственным бытием, и поскольку [они] наделены собственным бытием, то становятся непустыми".

Поэтому, когда Шарипутра [в Сутре «Праджняпарамитахридая»] спрашивает Авалокитешвару, как нужно практиковать глубокую парамиту мудрости, [тот отвечает]:

{36А} *"Нужно полностью и правильно рассматривать согласно тому, что (даже) пять скандх, а также те [другие дхармы] пусты от собственного бытия".*

И в "Санчае" также сказано:

"Полное понимание несуществования собственного бытия дхарм -

Это является (высшей) деятельностью [в сфере] высшей парамиты мудрости".

И в «[Мадхьямака]Аватаре» также сказано (24, стр. 287, VI, 165):

*"Поэтому, рассматривая пустоту Я и Моего,
Тот йог полностью освободится".*

[Имеется] безграничное [количество таких] высказываний [мадхьямиком об исключении третьего варианта и о принятии постижения пустоты от собственного бытия], в отношении которых вы не должны говорить обратное, что, мол, даже воззрение о несуществовании собственного бытия – ненадлежащая сторона (mi rung ngo). [53А] Если так, тогда как интерпретировать (drang) эти высказывания («Праджнямула», XIII, 7):

*"Если непустое ни в малейшей степени не существует, то
Как же будет существовать пустое?"*

а также в "Ратнавали":

*"Воззрения о Я и о несуществовании Я
Поэтому великим Муни отклонялись"*

и в "Чатухшатаке":

*"Когда нет ничего, что не пусто,
Как пустое может появиться?"*

Прикрытием всех [ваших] желаний [обосновать свое воззрение] становятся лишь слова, [а не смысл] авторитетных текстов. У вас, даже не обращавших хотя бы частично ум к анализу посредством доказательств смысла авторитетных текстов, возникает такое сомнение (недоразумение) (dogs pa 'byung ba): "Поскольку не существует имеющее место истинно, то не существует также и пустоты от имеющего место истинно" - воистину такое объяснение смысла [этих цитат] из авторитетных текстов невероятно смехотворно. /102/ Это подобно высказыванию: "Несуществование заячьих рогов не существует, так как заячьи рога не существуют". Поэтому, если не существует имеющее место истинно (bden grub med), обязательно существует несуществование истинности [наличия] (bden med yod) и поэтому охватывание [несуществования имеющего место истинно несуществованием пустоты от имеющего место истинно] является охватыванием совершенно несовместимого.

Поэтому смысл [этих] коренных текстов заключается в том, чтобы опровергнуть восприятие-признание пустоты - пустоты от имеющего место истинно - как [имеющей место] истинно, о чем [в "Чатухшатаке"] сказано:

"Пустота не имеет места истинно, так как не существует даже ни в малейшей степени дхармы, имеющей место истинно".

Поэтому посредством охватывающего (khyab byed) - аргумента - отрицания лишь имеющего место истинно, опровергается охватываемое (khyab bya) - пустота, имеющая место истинно. Как [эти цитаты] могут указывать, что посредством аргумента - отрицания отрицаемого (dgag bya) - имеющего место истинно, [обосновывается] несуществование несуществования имеющего место истинно, отрицающее тот [аргумент]? Согласно этому и в "Чатухшатакатике" сказано:

"Если у того, что называется "пустотой", существует какое-либо наличие благодаря собственной сущности (rang gi ngo bos grub pa), то вещи будут наделены собственным бытием - так указывается для объяснения того, что [такого] не существует:

[53Б] *"Когда нет ничего, что не пусто,*

Как пустое может появиться?"

{36Б} *Когда не существует одно,*

Как его противоположность может появиться?"

А сразу после строки *"Как же будет существовать пустое?"* в "Праджнямуле" (XIII, 8) сказано:

«Победителями пустота

Излагалась как изгоняющая все [ложные] воззрения,

А у кого пустота – [ложное] воззрение,

Для тех нет ничего, чтобы доказать [обратное]».

В "Буддапалите", комментируя это, соответственно сказано:

"Именно тем, которые признают (mngon par zhen pa), что вещи являются существующими благодаря собственной сущности, излагается пустота, [ведущая к пониманию, что] вещи являются

признаваемыми (*gdags pa*) в силу причин и условий как возникающее зависимо. /103/ Когда, говоря, что вещи не являются существующими благодаря [собственной] сущности, указывают, что сущность вещей - пустота, тогда [появляется] возможность противодействовать тому признаванию (*mngon par zhen pa*). Однако в отношении тех, кто признаёт (*mngon par zhen pa*) пустоту вещью (действительной) (*dnegos po puid*), ничто не способно противодействовать этому признаванию. Например, подобно этому: если [некто] сказал [другому]: "[У меня] ничего нет", а тот говорит: "Дай мне это самое "ничего нет"", то как может [этот последний] войти в восприятие-признание несуществования того [просимого]?"

Если согласно вам, то смысл этого примера тоже не соответствует по следующей причине.

Когда кто-то говорит кому-то: "одолжи деньги", а тот отвечает: «[у меня] нет никаких денег», то рождение [у спрашивающего] мысли, воспринимающей-признающей отсутствие [у того] каких-либо денег, не является ошибкой. Если, [однако], этот индивид идентифицирует [то] отсутствие чего-либо как деньги, то [для него] нет никакого метода войти в определенность (убежденность), что [у того] денег нет. [54А] Аналогично, восприятию-признаванию вещей как [имеющих место] истинно противодействует обучение пустоте. Однако сказано, что если пустота воспринимается-признается как [имеющая место] истинно, то трудно [найти] противодействующее восприятию-признаванию истинности [наличия] этой [пустоты]. Если же согласно вам, то смысл примера должен использоваться для [демонстрации] сходства в том, что оба: как восприятие-признание отсутствия каких-либо денег в качестве денег, так и восприятие-признание несуществования истинности [наличия], [одинаково] являются ошибочными, [тогда как должно быть так: как отсутствие каких-либо денег воспринимается-признается в качестве денег, так и восприятие-признание истинности наличия (у) несуществования истинности наличия (пустоты), одинаково являются ошибочными].

[Оппонент]: Раз уж вы сказали много не связанных с нашей [точкой зрения опровержений], как же вы объясните смысл авторитетных текстов установленного смысла, где отрицается четверка вариантов: существует, несуществует, оба и не являющееся обоими?

[Ответ]: Боясь [обвинения в] ошибке утверждения прямой несовместимости, согласно [объясненному] ранее, некто утверждает, что [опровержение этих четырех вариантов должно производиться с добавлением определения «в абсолютном плане»,] то есть, [нечто] не является существующим в абсолютном [плане], не является также несуществующим в абсолютном [плане], не является также обоими: существующим [и] несуществующим в абсолютном [плане] и не является также неявляющимся обоими: существующим [и] несуществующим в абсолютном [плане], /104/ но это не освобождает [его] от ошибки прямой несовместимости, так как, сказав, что [нечто] не является обоими (существующим и несуществующим) в абсолютном [плане], а затем, сказав, что не является неявляющимся обоими (существующим и несуществующим) в абсолютном [плане], [то этим последним высказыванием] утверждает, что [это нечто] является обоими (существующим и несуществующим), [что прямо несовместимо с первым высказыванием].

{37А} Следовательно, смысл в том, что существующее не является имеющим место истинно, несуществующее тоже не является имеющим место истинно, третий вариант - являющееся обоими - не является имеющим место истинно и третий вариант - не являющееся обоими - не является имеющим место истинно, поэтому у нас нет никаких проблем и потому у нас возникает только полностью высокое (*mngon par mtho ba*).

Поскольку подобные этой ошибки возникают в силу непонимания смысла авторитетных текстов, когда в них говорится, «утверждая «существует» - [впадает] в [ложное] воззрение постоянства» и тому подобное, объясню [смысл этих цитат].

[54Б] Не ведая великой разницы между существованием и крайностью существования, а также между несуществованием и крайностью несуществования, любое существование идентифицируете как крайность существования и потому очень далеко потерялись [в дебрях своих заблуждений].

Если так, тогда в чем заключается разница между ними? Что касается "крайности" ("край", «граница», «конец», «предел») вообще, то, если [согласно употреблению этого слова в] миру, тогда крайностью называется пропасть (яма) (*gyang kha*) – любой предел земли (*sa'i phyogs*), когда бродя, личность [делает] шаг [за этот край], то падает (*lhung*) и причиняет себе боль (*nyams nyes*). Аналогично, здесь тоже крайностью называется местопребывание (*gnas*), где [пребывает] воспринимающий-

признающий ('dzin pa ro), который, когда идентифицирует нечто, оказывается упавшим (впавшим) в пропасть плохого воззрения (lta ba ngan pa'i gyang du lhung) и там деградирует (phung ba).

При этом крайностей - две: крайность существования и крайность несуществования. Первая такова. Например, внешие (небуддисты) воспринимают-признают Я (bdag) как постоянное, и они воспринимают-признают Праkritи (Прадхану) (spyi gtso bo) и Ишвару (dbang phyug) и им подобных постоянными вещами (rtag dngos). Хотя вайбхашики принимают пространство за постоянную субстанцию (rtag rdzas), но это также является воззрением, впавшим (впавшего) в крайность постоянства. /105/ Хотя реалисты [такие как вайбхашики], имея воззрение о том, что вещи существуют благодаря собственному бытию, прямо не говорят, что вещи постоянны, и в способе восприятия-признавания, который задействуется их умами, не существует восприятия-признавания вещей как постоянных, однако они являются впавшими в крайность постоянства, так как, если кувшин существует благодаря собственному бытию, он должен являться постоянным. Почему должен? Приходим к тому, что кувшин; его существование имеет место благодаря собственному бытию (khyod kyü yod pa de khyod kyü rang bzhin du grub pa), так как он существует благодаря собственному бытию (khyod rang bzhin gyis yod). Если согласен, тогда приходим к тому, что невозможно, чтобы в какое-то время он не существовал, так как ты согласен. При этом охватывание существует, так как невозможна дхарма, [в какое-то время] отвергнувшая свое собственное бытие (rang gi rang bzhin spangs pa'i chos mi srid pa). Если согласен, что невозможно, чтобы [имеющее место благодаря собственному бытию] в какое-то время не существовало, [55A] тогда приходим к тому, что [имеющее место благодаря собственному бытию] существует как постоянное. Если согласен, тогда приходим к тому, что [оно] постоянное.

Именно поэтому в «Праджнямуле» (XV, 11) сказано:

*«Нечто, существующее благодаря собственному бытию,
[Никогда] не является несуществующим, поэтому оно постоянно».*

{37Б} Что касается второй, крайности несуществования (med mtha'), то [к ней относится то, что] является воззрением о несуществовании (med par lta ba), [которое имеется] и у внешних (небуддистов), типа [воззрения о] несуществовании освобождения (thar pa) и всеведения, или воззрения о несуществовании причин у вещей и так далее, и в нашей собственной системе (среди буддийских школ) некоторые из которых [имеют] воззрение о несуществовании промежуточного бытия – бардо (bar srid) и так далее, но этим [крайность несуществования] не исчерпывается. Воззрение реалистов, что поток вещи, имеющей место благодаря собственному бытию, прерывается на второй момент, также является воззрением прерывности (chad lta), так как, если кувшин существует благодаря собственному бытию, тогда это существование должно иметь место в качестве принципа пребывания (gnas lugs) кувшина, и, если на второй [момент] времени [наличия] того [кувшина его] поток прерывается, тогда [принятие этого] становится нигилистическим отрицанием принципа пребывания [кувшина], а также, так как, согласно объясненному выше, если [нечто] существует благодаря собственному бытию, [оно] должно являться постоянным, и, если утверждаете, что [оно] уничтожается (zhig pa) на второй момент, должны утверждать, что постоянное, будучи потоком (поток постоянного), заканчивается (rtag pa rgyun 'chad pa). Именно поэтому в «Праджнямуле» (XV, 11) сказано:

*«Говоря, что возникшее ранее теперь не существует,
Тем самым приходим к прерывности».*

/106/ Таковы способы впадения в крайности постоянства и прерывности.

Согласно этому, благодаря простой идентификации (простому восприятию) [чего-то] как существующего не становятся [впавшими в] воззрение постоянства (rtag lta), а благодаря простой идентификации (простому восприятию) [чего-то] как несуществующего не становятся [впавшими в] воззрение прерывности (chad lta). Поэтому, если идентификация (восприятие) кувшина как существующего, идентификация (восприятие) заячьих рогов как несуществующего, идентификация (восприятие) пространства как постоянного и идентификация (восприятие) вещей как разрушающихся ('jig pa) на второй момент и так далее – это впадения в крайности постоянства и прерывности, [55Б] тогда следовал бы весьма абсурдный вывод, что воззрением прерывности будет также и идентификация (восприятие) Будды просто как не имеющего покровов, а также воззрения Мадхьямаки-прасангики как не впадающего в крайности постоянства [и] прерывности. Согласно этому в «Прасаннападе», комментируя [эти строки из «Праджнямулы»]:

*«Нечто, существующее благодаря собственному бытию,
[Никогда] не является несуществующим, поэтому оно постоянно»,*
сказано также (25, стр. 273):

«Когда нечто называется существующим благодаря собственному бытию, тогда, поскольку его собственное бытие не [может быть] отвергнуто (ldog pa med pa), постольку [оно] не является когда-либо несуществующим (pat yang med pa). Если так, тогда, принимая именно существование благодаря собственному бытию, становятся [приверженцами] воззрения постоянства, а исходящее из принятия собственного бытия вещей, пребывавших прежде, как преходящего (gnas skabs), принятие, что теперь, позже, оно уничтожилось и потому не существует, ведет к воззрению прерывности».

При этом, так как в «Прасаннападе» сказано, исходя из соединения [цитат] коренного текста, что шлока: *«Нечто называется существующим благодаря собственному бытию»* объясняется как основание таких [утверждений] как: *«Считая, что [нечто] «существует», [должны] воспринимать-признавать [это] как постоянное»,* то совершенно ясно, что такие [утверждения] как: *«Считая, что [нечто] «существует», [должны] воспринимать-признавать [это] как постоянное»,* не используются в отношении простых существования [или] несуществования, а используются в отношении существования благодаря собственному бытию и в отношении идентификации самого того [существования благодаря собственному бытию] как несуществующего из-за прерывания [его] потока.

{38А} Согласно этому, если вещи существуют благодаря собственному бытию, то [их] существование должно иметь место в качестве принципа пребывания, так как существование [таких] вещей будет независимым от причин и условий. /107/ В «Праджнямуле» (XXIV, 16) сказано:

*«Если, исходя из [признания] собственного бытия вещей,
Задействуете воззрение о таком [их] существовании,
Тогда все вещи, если они являются [существующими] таким образом,
[Должны] рассматриваться вами как не [имеющие] причин [и] условий».*

Таких [высказываний] сказано множество. Поэтому на основании того, что вещи пусты от собственного бытия, приемлемость осуществления [ими] действий (их функционирования) отлично обоснована. [56А] Существует множество [высказываний], в которых Ачарья [Чандракирти] ясно излагал, раскрывая различие между существованием и несуществованием благодаря собственному бытию, а также между несуществованием и несуществованием благодаря собственной сущности (rang gi ngo bos med pa). В «Прасаннападе» он говорит (25, стр. 329):

«[Оппонент]: Если вы полностью устанавливаете (rnam par bzhang), согласно этому, что у вещей не существует собственное бытие, тогда это станет тем способом, которым все такие высказывания Бхагавана, типа «полное созревание кармы, созданной самим, самим же и будет переживаться», будут отвергаемы. А поскольку [вы] нигилистически отбросили карму и [ее] плоды, вы стали главными из нигилистов (med pa ra)».

[Ответ]: Следует отвечать так. Мы не являемся нигилистами. Мы опровергаем утверждение о двух [возможностях]: существовании и несуществовании, сделав это, мы проясняем путь недвойственности (gnyis su med pa'i lam), ведущий к городу нирваны. Мы, однако, не утверждаем, что карма или создающий [ее] или плод [ее] и так далее не существуют. Почему? Они (карма и так далее) полностью определяются [нами] как то, чье собственное бытие не существует».

Если думают так: приводит ли это к ошибке, поскольку, когда собственное бытие [вещей] не существует, тогда не приемлемо осуществление [ими] действий (функционирование)?

/108/ *Эта [ошибка] также не существует, так как только тогда, когда [вещи] наделены собственным бытием, не видим осуществления [ими] действий, и только тогда, когда собственное бытие [вещей] не существует, видим осуществление [ими] действий».*

И в «Чатухшатакатике» сказано:

«Я не утверждается как не-вещь (недействительное) (dngos po med pa), так как [оно] утверждается как возникающее зависимо».

[Оппонент]: Вы утверждаете, что [оно] - вещь (dngos po)?

[56Б] *[Ответ]: Нет, так как утверждаем именно то, что [оно] возникает зависимо».*

[Оппонент]: Что тогда утверждается вами?

[Ответ]: Утверждаем возникающее зависимо. Опять же, каков смысл возникающего зависимо? Смысл в том, что не существует собственного бытия. Смысл в том, что [вещи] не рождаются благодаря собственному бытию. {38Б} Смысл в том, что возникает плод, обладающий собственным бытием (природой), сходным с иллюзией, миражом, отражением, городом гандхарвов, фантомом или сновидением. Смысл в том, что [это] – пустота и несуществование Я».

Снова в «Чатухшатакатике» сказано:

[Оппонент]: Память, обладающая прошлым объектом ('das pa'i yul), не существует?

[Ответ]: Кто же скажет, что не существует? Мы же не исключаем зависимое возникновение. Тогда как это существует? Вот как: при этом то, что называется памятью, ложно (log pa), возникает только относительно ложных предметов (don la log pa kho na 'byung).

Это в совершенстве установлено самим Ачарьей. Поэтому осознаваемое воспоминанием (dran pa'i dmigs pa) является прошлым осознаваемым ('das pa'i dmigs pa). Если бы [осознаваемое] существовало благодаря собственной сущности, тогда, поскольку воспоминание того [осознаваемого] будет осознавать (dmigs pa) существующий предмет, [то и воспоминание] также будет иметь место благодаря собственной сущности. Когда собственное бытие прошлой вещи ('das pa'i dngos po) не существует, тогда и собственное бытие воспоминания, осознающего ее, также не существует, поэтому имеет место как называемое ложным. [Здесь] название его ложным не является иным по смыслу от называния его возникающим зависимо, чье собственное бытие не существует. [Здесь] смысл не-вещи (недействительного) (dngos po med pa) не является смыслом называния ложным.

/109/ Что прошлые вещи совсем не существуют (gnam pa thams cad du med pa), не является [подразумеваемым здесь], так как [они] - то, что вспоминается, и так как видим их плоды, однако [они] не являются существующими благодаря собственной сущности, [57А] так как придем к тому, что [они] будут постоянными, и придем к тому, что [они] будут восприниматься-признаваться прямо (dngos su 'dzin pa), [подобно воспринимаемому непосредственным восприятием]. Таким образом, здесь обширно изложено различие совершенно несуществующего и несуществующего благодаря собственной сущности. Снова в «Чатухшатакатике» сказано:

«Воззрение реалистов таково. В какой мере [нечто] является существованием некой вещи, в той же мере [оно] является и [ее] собственной сущностью. Когда они отделены от собственной сущности, поскольку те вещи будут совсем не существующими, они будут подобны заячьим рогам. Поэтому, поскольку они не ушли от двойственности, постольку трудно совместить все то, что явно принимается ими».

Таким образом, сказано, что реалисты совершенно заблудились, идентифицируя [таким способом], что, если вещь не существует благодаря собственной сущности, приходим к тому, что она должна быть совершенно несуществующей.

Видим, что в настоящее время много мадхьямиков, которые, также как и реалисты, принимают, что если собственное бытие вещи не существует, то должна быть несуществующей [и эта вещь]. Однако реалисты, будучи учеными, не отрицают нигилистически карму [и ее] плоды, принимая, что вещи существуют благодаря собственному бытию. {39А} А те теперешние мадхьямики заявляют, что карма [и ее] плоды не являются существующими, и эти дураки считают свое воззрение более высоким, [чем воззрение реалистов]! [Реалисты и теперешние мадхьямики] сходны в том, что не знают, как установить без противоречий зависимое возникновение и пустоту, однако [между ними] существует различие только в том, что [последние] отрицают, [а реалисты] не отрицают нигилистически карму [и ее] плоды.

В споре с реалистами, [утверждающими], что мадхьямики сходны с нигилистами (med pa pa), великолепный Чандра не говорит, что, «поскольку у нигилистов существует принимаемое, постольку [у них] образуется ошибка, а поскольку у меня (для меня) не существует принимаемого, постольку не существует и ошибки», /110/ и он не говорит также и то, что «когда нигилисты утверждают, что [нечто] не существует, мы не утверждаем, что [это нечто] не существует, а утверждаем, что [это нечто] не является существующим (yod pa ta uin pa), поэтому [у нас] нет ошибки». [57Б] Вместо этого [в том споре] он говорит, что мадхьямики утверждают, что на основании того, что предыдущие и последующие рождения и так далее возникают зависимо, их собственное бытие не существует, но не утверждают, что [они] не существуют. А нигилисты не утверждают это, вместо этого утверждая, что приход сюда из

предыдущего рождения или уход отсюда в последующее не видимы, поэтому не существуют. Следовательно, [мадхьямики и нигилисты] не сходны. В «Прасаннападе» сказано (25, стр. 368):

«Здесь некто [может сказать]: нет никакого различия между мадхьямиком и нигилистом, так как [первый] утверждает, что благая и неблагая карма, [ее] создатель, [ее] плоды и все миры пусты от собственного бытия, и нигилисты также утверждают, что они не существуют.

Поэтому нет никакого различия между мадхьямиком и нигилистом - так ведут спор [эти оппоненты]. Но это не так. Мадхьямики утверждают зависимое возникновение. Они утверждают, что, поскольку являются возникающими зависимо, постольку собственное бытие и этого мира и мира потустороннего, и всего остального, не существует. Нигилисты, согласно этому, не постигли недействительность (dngos ro med pa) мира потустороннего и так далее с точки зрения [его] пустоты от собственного бытия, поскольку [он] возникает зависимо. Как так? Они, осознавая аспект действительности (dngos ro'i gnas pa) этого мира как [имеющий место] благодаря собственному бытию и не видя приход сюда из потустороннего мира, а также уход из этого мира в потусторонний, нигилистически отрицают иную действительность (иные вещи) (dngos ro gzhan dag), [которая, по их мнению, должна быть] подобна действительности (вещам), осознаваемой как этот мир».

[58А] /111/ Если согласно этому, то схожи ли нигилист и мадхьямик в том элементе воззрения, когда [оба утверждают] несуществование собственного бытия вещей?

Даже в этом они не сходны на основании сказанного [Чандракирти], {39Б} что локайтики (материалисты) (rgyang pa na) то несуществование собственного бытия идентифицируют как смысл совершенного несуществования, тогда как мадхьямики полагают, что, хотя [вещи] не существуют благодаря собственному бытию, [они] существуют относительно. В «Прасаннападе» сказано (25, стр. 369):

«[Оппонент]: Хотя и так, но существует сходство между ними, поскольку [сходны] с точки зрения этого момента в воззрениях: при том, что собственная сущность вещей не является существующей, [вещи] постигаются именно как несуществующие.

[Ответ]: Не существует [сходства], так как мадхьямиками принимается, что [вещи] существуют относительно, и так как те [нигилисты] не принимают это. Именно поэтому не сходны».

Этим [Чандракирти] ясно указывает, что нет никакого различия между [мнимыми] мадхьямиками, полагающими, что дхармы не являются существующими даже в номинальном [плане], или что хотя [они] и существуют в номинальном [плане], но это не означает их существование, и локайтиками. Именно поэтому в «Бодхичиттавиваране» сказано:

*«Поняв эту пустоту дхарм,
Опираемся [на понимание] кармы [и ее] плодов.
Это удивительнейшее из удивительного!
Это восхитительнейшее из восхитительного!»*

Согласно этому, это понимание установления совместимости [с одной стороны], кармы [и ее] плодов, а [с другой стороны] пустоты, является изумительным! Сказано, что даже сам Мудрец (Будда) после демонстрации деяния [достижения] положения будды благодаря совершенному постижению труднопонимаемого смысла именно этой [совместимости], поскольку [узрел], насколько трудно постигнуть таттву, с большими трудностями согласился повернуть Колесо Дхармы, о чем сказано в «Ратнавали»:

[58Б] *«Поскольку эта Дхарма так глубока, то личностям
Будет трудно понять, проникнувшись всем сердцем.
Поэтому Мудрец, после [достижения] положения будды,
[Сначала] отклонялся от преподавания Дхармы».*

[Критический анализ квиетизма]

/112/Теперь о том, что не является воззрением (Ita min). Когда некто ищет посредством видимости (ошибочных) доказательств, наподобие анализа «в качестве чего имеет место сознание-познание (shes pa) - цвета или формы?», тогда [он] не обнаруживает [сознание-познание] как являющееся какой-либо из этих дхарм, и, рассматривая тогда анализирующий ум, [он] не обнаруживает ничего, что могло бы быть

идентифицировано даже в отношении этого [ума]. Поэтому [ум вступает] в естественное состояние (ngang), в котором не существует никакой идентификации: является ли нечто этим, не является ли нечто этим. Поскольку подобное установление ума без восприятия-признавания чего бы то ни было предельно просто, почему же тогда Будда сказал о подобном [установлении] как о трудном постижении высшего [смысла]?

Очевидно на основании того, что этот способ [предоставляет (представляет собой)] весьма легкое постижение, в этой Стране снежных гор появилось большое множество [ученых], постигающих этот смысл [как смысл пустоты]. Разве упомянешь каждого по отдельности? Есть очень наслушанные в системе коренных текстов Сутр и Тантр, гордящиеся [своим] мастерством в доказательствах, те, кто полагают, что обладают некоторыми особыми инструкциями (map ngag) относительно глубокого, {40А} но, когда они начинают наставлять, [их] философские [воззрения] по большей части [оказываются] весьма несогласованными. Однако все эти великие диалектики, которые спорят [на разные темы], такие как пустота (от) себя (rang stong) и пустота (от) иного (gzhan stong), а также имеет место [или] не имеет места дхармата истинно, не отличаются ни в малейшей степени, когда дело доходит до практики глубокого смысла [пустоты]. Соглашаются ли [они] с тем, что практикуют созерцание дурака, не обученного чему-либо вообще (ma gi ci'ang ma bslabs pa'i blun sgom nyams su len pa), или что практикуют восприятие Великого Знатока Трипитаки (mkhas pa sde snod 'dzin pa chen po'i nyams su len pa), или что практикуют глубокую стадию завершения (rdzogs rim) Аннугтара[йога]мантры, все [они] затем единодушно соглашаются на том, что [созерцаемый] объект не должен иметь места, а ум должен быть устанавлен ('jog) без восприятия-признавания. [59А] Если это рассматривают [обладатели] острых способностей, [то замечают в этом] очень большой недостаток.

Среди множества того, что известно как «тибетские руководства» (bod kyi khrid) имеется множество придуманных (bcos), таких как «предварительная визуализация» (sngon 'gro'i dmigs pa) или «физические положения и упражнения» (lus gnad dang 'khrul 'khor), которые не являются подобными [друг другу], но [у их приверженцев] не появляется никакого различия в способе созерцания установленного смысла, который не относится к разделенным на множество родов руководствам. /113/ Хотя можно различить некоторые небольшие особенности между разнообразными философскими [принципами] этих так называемых мудрецов, но, при установлении (gtan la 'bebs pa) [своих] воззрений [относительно пустоты в созерцании], они не созерцают в соответствии с различием тех особенностей. Вместо этого во время созерцания все они, без каких-либо отличий, созерцают, не задействуя в уме ничего, и потому выясняется, что все эти [воззрения] сводятся к единой симпатизируемой системе китайского Хэшана (hwa shang).

Поэтому не задействование в уме ничего идентифицируется [ими] как созерцание принципа пребывания, и тем самым [они допускают] ошибку, когда нет возможности созерцать даже несуществование Я. Исходя из этого [они] отвергают практику пути, прямо несовместимого со способом восприятия-признавания Я и [самим] восприятием-признаванием Я - корнем сансары. [Они] старательны в видимости (подобии) этой практики, ничуть не подавляющей способ восприятия-признавания, которым воспринимается-признается Я, поэтому нужно знать, что, хотя многие наши тибетские практики гордятся тем, что созерцают принцип пребывания, усердствуя [в этом] всю [свою] жизнь, но не достигли хотя бы малейшего уменьшения [своего] восприятия-признавания Я, и это является правильным аргументом плода ('bras rtags yang dag), приводящим к тому, что такой способ практики – превратный. Хотя [они] немного искусны в опровержениях [и] доказательствах при формулировании воззрения [пустоты] в период слушания, но для периода практики глубокого смысла (пустоты) они преподают созерцание дурака: «не задействуйте в уме ничего. [59Б] Лично убедитесь, имеется ли что-нибудь, что идентифицировано?» Как только обнаружат некоторую веру-доверие (yid ches), думая «только это – принцип пребывания ума», немедленно оставляют анализ в сфере доказательств. {40Б} Также нужно знать, что [это] является правильным аргументом плода, приводящим к тому, что [подобный] способ установления принципа пребывания – превратный, сколько бы [они] не упражнялись в исследовании и слушании философских [принципов].

/114/ Поскольку полагают, что в период созерцания принципа пребывания не подобает задействовать в уме что бы то ни было, постольку должны полагать, что и в период установления (gtan la 'bebs pa) принципа пребывания не подобает устанавливать (gtan la dbab) даже несуществование Я.

Таким же образом они должны принять, что не подобает даже устанавливать принцип пребывания. Хотя это является источником безграничных ошибок, но, боясь, что это удлинит [эту работу чрезмерно, более] здесь не пишу.

Придерживаясь такой идентификации, возникает нигилистическое отрицание всех элементов метода (thabs), таких как воззрение о том, что, поскольку даяние и нравственность, поклонение и подношение - все это требует деятельности концептуального [познания] (rtog pa bya dgos pa), постольку все это должно восприниматься-признаваться как подлежащее отвержению, и что относящаяся к периоду [практики] Мантры стадия порождения (bskyed rim) не является причиной положения будды, [поскольку также задействует умственные образы]. Поэтому нет иного воззрения, хуже, чем это, [когда считают], что ничего вообще не может быть идентифицировано.

Поэтому существует три возможности (трилемма) в отношении ума: [1] восприятие-признание Я как существующего, [2] восприятие-признание Я как не существующего, и [3] [состояние] без восприятия-признавания какого-либо из тех двух (de gnyis gang du'ang mi 'dzin pa). Первое является корнем сансары и потому необходимо породить в [своем] потоке второй [вид] ума как противоядие от того [первого], а затем созерцать, [осваивая это]. Чтобы породить в [своем] потоке этот [второй вид ума], необходимо достичь определенности (убежденности) (nges pa 'dren pa) с точки зрения узрения (понимания) того [опровержения], которое посредством доказательств осуществляет опровержение существования объекта, соответствующего идентифицированному (воспринятому) способом восприятия-признавания, воспринимающим-признающим Я. [60А] Поэтому в [«Мадхьямакаватаре»] сказано (24, стр. 223, VI, 120):

*«Узрев умом, что все клеши и недостатки
Возникают из-за «воззрения на совокупность разрушимого»,
И постигнув Я как объект этого [воззрения],
Йог отвергает Я».*

Этот, не являющийся воззрением (lta min pa) [третий вид ума], когда просто не вводят ум в движение (размышление) относительно существования [или] несуществования Я, нисколько не подавляет восприятие-признание Я, из-за которого и блуждают в сансаре. Например, некий человек, отправившись в путь, боится воров. /115/ Если, опираясь на основание – веру-уверенность (yid ches) в том, что воров [здесь] нет, порождает познание в определенности (убежденность) (nges pa'i shes pa) в том, что воров [здесь] нет, то [он] способен устранить [состояние] ума, боящееся воров. Но, благодаря простому отсутствию идентификации того, существуют [или] не существуют [здесь] воров, [он] не способен устранить [состояние] ума, боящееся [воров].

Чтобы породить в [своем] потоке этот третий вид ума, не обязательно сначала иметь установленное воззрение [пустоты]. Это соответствует наблюдаемому, [поскольку] сейчас есть дураки, которые ничего не знают о воззрении [пустоты], но знают превосходное созерцание, наставляя [о нем] так: оставайтесь ясным и светлым (прозрачным) (gsal le hrig ge zhog), ничего не задействуя в уме.

{41А} Кроме того, подобное этому принятие [состояния] без восприятия-признавания чего-либо из [двух]: существования или несуществования Я, а также принятие идентификации чего бы то ни было как того, что должно быть отброшено, нисколько не отличаются от неразличающего созерцания ('du shes med pa'i sgom). И не может такого быть, чтобы среди существ кто-то не вкушал бы [это состояние], породив [его] в прежних [рождениях в своем] потоке, [но это не привело их к освобождению от сансары]. Поэтому как следует различите отличия между отсутствием созерцания в отношении Я и созерцанием несуществования Я (bdag ma bsgoms pa dang bdag med bsgoms pa)!

[60Б] [Оппонент]: Однако, чтобы воспринимать-признавать в мысли о несуществовании Я (bdag med do snyam du 'dzin pa) не обязательно устанавливать (gtan la phebs) воззрение [пустоты] посредством доказательств. Хотя [мы] и не устанавливали воззрение [пустоты] посредством доказательств, но идентифицируем несуществование Я в мысли [об этом], и потому [у нас] имеет место вкушение (переживание) соответствующего (chog pa).

[Ответ]: [Мы] согласны, что необходимо зародить познание в определенности (убежденность) (nges shes), опирающееся на доказательства и определяющее (nges pa) несуществование Я, не соглашаясь, что необходимо зародить лишь восприятие-признание несуществования Я из [изучения] доказательств. Приписывание, [задействуемое] при восприятии-признавании Я, необходимо отсекал

(gcod) убежденностью. Приписывание не является устранимым простой верой-преданностью (верой-склонностью) (mos pa), без порождения убежденности, согласно сказанному [в «Праманаварттике»]:

*«Определенность и приписывание, [имеющие место в одном] уме,
По сущности являются опровергающим и опровергаемым,
Поэтому эту [определенность] как в изолированность от приписывания
Вводящую нужно понять».*

/116/ Если так, тогда что это за созерцание, когда в силу доверия изречениям высших Лам, в результате [слушания их] наставлений о таком [несуществовании Я] думают без всяких сомнений о том, что у всех дхарм Я не существует? Хотя истинно, что в этом случае не обязательно, чтобы этому предшествовало установление воззрения посредством доказательств, но это [состояние ума] является лишь умом исследующим (правильным предположением) (yid dpyod), входящим [в свой объект] благодаря вере-уверенности [в благое и в правильное] (dad pa), а не смыслом убежденности. А если [это состояние ума] является убежденностью, то необходимо утверждать, что [это состояние ума] порождается каким-либо из двух видов верного познания. Если [это состояние ума] является убежденностью, рождающейся из слов Ламы, то эти слова стали бы верным познанием в отношении объекта, [устанавливаемого умозаключением] непосредственной силы (dngos stob kyī yul la tshig) (несуществования Я).

Поэтому, если [это состояние ума] является убежденностью, вызванной верным познанием, то это значит, что, пока не забыт вид его осознаваемого (de'i dmigs nam) (несуществования Я), до тех пор не будет подпадания под влияние противоположной стороны (bzlog phyogs) [признания существования Я], несовместимой по способу восприятия-признавания с этим [способом восприятия-признавания этого ума], [61А] однако, поскольку когда [те, кто полагается на это состояние ума], порождают веру-уверенность в некую философию иного Ламы, которая не согласуется с предыдущей, тогда опять-таки, в силу одних только слов [полагаются на новую видимость определенности и] оставляют ту предыдущую видимость определенности (nges pa ltaṅ snang), [постольку это доказывает, что предыдущая «определенность» была только видимостью определенности, а значит, не было и познания в определенности (убежденности)]. Поэтому, если хорошо созерцаете, свыкаясь с этим умом, думающим, что у всех дхарм Я не существует, который вызван доверием в отношении одних только слов Ламы, {41Б} то можно лишь уменьшить немного буйство страсти и так далее, но это нисколько не подавит (gnod pa) семена восприятия-признавания Я.

Поэтому те, кто желает себе добра, должны, достигнув определенности в установлении посредством доказательств принципа пребывания всех дхарм – несуществования Я, избегать становиться софистами, которые лишь рассуждают, не осуществляя личный опыт (kha phyir lta'i gshags sbyong ba lhur len pa). Вместо этого, хорошо созерцая безупречные составные элементы (yan lag) созерцания, нужно усердствовать в разрушении клеш в своем потоке. Поэтому, если нет понимания этой особенности, когда при опровержении посредством доказательств существования собственного бытия, имеющего место благодаря собственной сущности, хоть у какой-нибудь дхармы (chos gang la'ng rang gi ngo bos grub pa'i rang bzhin yod pa), не опровергается существование дхарм, тогда без сомнения упадете в пропасть плохого воззрения (lta ba ngan pa). /117/ Поэтому необходимо выявить [эту] особенность в соответствии с ясным изложением святых отца [и] сына (Нагарджуны и Арьядевы). В «Чатухшатакатике» сказано:

«Следовательно, если в совершенстве исследовать посредством доказательств таким образом, то, поскольку сущность существования органов чувств, [их] объектов и виджнян не существует, постольку их наличие благодаря собственной сущности не существует (rang gi ngo bos grub pa med). Если бы эти [вещи] имели место благодаря собственной сущности, то, раз это приемлемо, когда совершенно проанализировано, тогда [их] пребывание вполне ясно воспринималось бы именно как существование благодаря собственной сущности. Однако [это] не является воспринимаемым. Следовательно, [они] имеют место, будучи называемыми пустыми от собственного бытия (rang bzhin gyis stong pa)».

[61Б] И снова в «Чатухшатакатике» сказано:

«[Вопрос]: Если глаз и так далее не возможны, следовательно, как может глаз и так далее в качестве органов чувств в совершенстве полагаться сущностью полного созревания кармы?»

[Ответ]: Мы отрицаем их сущность полного созревания? [Нет.]

[Вопрос]: Поскольку обосновываете отрицание в отношении глаза и так далее, как же не отрицаете то, [что глаз и так далее – полное созревания кармы]?

[Ответ]: Не отрицаем, поскольку наше совершенное исследование озадачено (thur byed pa) поиском собственного бытия. При этом мы опровергаем наличие вещей благодаря собственной сущности, не опровергая ни функционирование (byas) глаза и так далее, ни [глаза и так далее в качестве] полного созревания кармы как зависимого возникновения. Следовательно, поскольку они существуют, постольку существует название глаз и так далее полным созреванием неких [причин].

Ачарья Буддапалита в комментарии двадцатой главы «Праджнямулы» тоже говорит согласно этому:

«[Некто] заявил: Если даже время не существует, причина и плод, а также совокупность тоже не существуют, тогда что иное может существовать? Поэтому, раз так, [вы] являетесь утверждающими несуществование [всего]!

{42A} /118/ Объясняю. Не являемся. Почему? Достаточно [сказать], что это ваше представление, что время и так далее существуют [исходя] из сущности, не приемлемо. Опираясь [на причины и условия], они имеют место как признавания (обозначения) (btags pa)».

Хотя бессмысленно [доказывать тем, кто] порождает старательность в [таком] извращении ('chos pa): «утверждающий, что [нечто] не является существующим, не утверждает, что [оно] не существует». Об этом уже объяснено ранее посредством таких авторитетных текстов как «Прасаннапада», а также посредством доказательств.

[4.3.1.2.1.2.2.3.] Третье. Указание на то, что изучение - обосновано или не обосновано [нечто] верным познанием - [лишь] подобие [доказательства]

[62A] Принимая, что рождение и так далее существуют, мы принимаем, что [они] существуют, исходя из обоснования [их] верным познанием. При этом принимаем, что рождение и так далее существуют на основании обоснования [их] верным познанием номинального (tha snyad pa'i tshad ma), таким как сознание глаза (mig gi shes pa) и так далее. Считаю абсолютную истину существующей, исходя из того, что [она] обоснована верным познанием, анализирующим абсолютное (don dam dpyod pa'i tshad ma).

[Оппонент]: Если так, тогда что значат такие цитаты, как [в «Самадхирадже»]: «[Виджняны] глаза, уха и носа не являются верным познанием»?

[Ответ]: Необходимо сказать так. Если смысл таких [цитат] объяснять согласно вам, [как отрицание верного познания вообще,] тогда будет охватывание совершенно несовместимого. [У вас] считается, что [нужно] объяснять так: «если сознание глаза, сознание уха и так далее являются верными познаниями в отношении чувственного, звука и так далее, то путь святых был бы бессмысленным». Если согласно этому, то вы должны были бы сказать, что, если верное познание, анализирующее номинальное (относительное, эмпирическое) (tha snyad dpyod byed kyī tshad ma), является верным познанием в отношении относительного (kun rdzob la tshad ma), тогда верное познание, анализирующее абсолютное (don dam dpyod byed kyī tshad ma), в качестве оценивающего абсолютное, будет бессмысленным. Поэтому не объясняйте подразумеваемую [мысль] Сутр как охватывание несовместимого.

Смысл этих Сутр таков. Если сознание глаза и так далее является верным познанием в отношении таттвы, тогда приходим к тому, что все существа с безначального времени постигают таттву непосредственным восприятием. Если согласно этому, тогда путь святых, оценивающий таттву, будет бессмысленным.

Подобен тому также и [смысл строки в «Мадхьямакаватаре»] (24, стр. 112, VI, 31): «Мир никоим образом не является авторитетом (tshad ma). Следовательно,». /119/ Сразу после этой [строки] в том коренном тексте сказано: «В период [постижения] таттвы нет опровержения [со стороны] мира». В «Аватарабхашье» (24, стр. 111-112, VI, 30) сказано:

«Поэтому, если так, то в понимании таттвы авторитетами (tshad ma) являются только святые, а несвятые не являются. Если же признающий указанное опровержение [со стороны] мира

принимает мирское видение за авторитетное при совершенном исследовании таттвы, то такое наблюдается, и -

Если мир является авторитетным, то...»

[62Б] {42Б} И комментарий после этого [стиха] излагает:

«Поскольку таттва устанавливается (nges ra) только глазами и другими [органами чувств], то приложение усилий [для реализации] нравственности, слушания, обдумывания, созерцания и так далее ради овладения путем святого будет бесполезным. Но это не так. Поэтому

Мир никоим образом не является авторитетом. Следовательно, В период [постижения] таттвы нет опровержения [со стороны] мира».

Поэтому в «Прасаннападе» сказано (25, стр. 75):

«Следовательно, если согласно этому, то четыре [вида] верного познания устанавливаются как то, посредством чего мир постигает предметы».

Сказано, что посредством четырех [видов] верного познания - непосредственного восприятия (mngon sum), оценивания вслед (опосредованного познания, умозаключения) (rjes drag), авторитета (lung) и оценивания близкого (примера) (nyer 'jal) полностью устанавливается ('jog ra) относительное, [поэтому мадхьямики не отрицают верное познание вообще].

Если так, тогда как интерпретируется сказанное в «Чатухшатакатике»:

«Это совершенно бессмысленно - приписывать этим виджнянам органов чувств непосредственное восприятие и затем представлять их как верное познание предметов рассмотрения. Если безобманное познание (mi bslu ba'i shes ra) в миру рассматривается как верное познание, то [это] также [противоречит тому, что] Бхагаван сказал о виджняне: «Поскольку [она] - соединившееся ('du byas), [она] обладает дхармой лживости и обмана (rdzup ra slu ba'i chos can), подобно иллюзии». /120/ Все, что обладает дхармой лживости и обмана и подобно иллюзии, не является безобманным, так как вещи, явленные в одном виде, пребывают в ином виде. [63А] Таковое не логично представлять себе верным познанием, так как тогда пришли бы к тому, что все виджняны - тоже верное познание».

[Ответ]: Эту [цитату] более трудно постигнуть, чем предыдущую. Ее смысл преподается в [той части] «Чатухшатакатики», в которой представлена позиция прежней стороны (оппонента):

«Поскольку эти логики (rtog ge ra) совершенно незнакомы с мирскими смыслами ('jig rten pa'i don), то им следует начать [их] изучение с азов, подобно малолетним детям. Поэтому, чтобы обучить [их] этим [смыслам], следует проверить их противоречивое понимание того, что такое непосредственное восприятие. [Вы] утверждаете, что есть сознание, которое является непосредственным восприятием. Какое это сознание? - То, которое лишено концептуального [познания] (rtog pa). - Что же такое концептуальное [познание]? - Это "ясное" различение ('du shes gyer po), входящее в [свой] смысл-предмет посредством приписывания [ему] определенных имени и рода (don la ming dang rigs su lhag par sgro 'dogs par zhugs pa) (то есть, связывая его с определенным классом вещей). Поскольку они лишены этого [концептуального познания], пять виджнян органов чувств входят в [восприятие] лишь не облеченных в слова (brjod du ted ra) собственных признаков объекта, и потому их называют звуком (термином) непосредственное восприятие».

Это опровергает положения о верном познании, представленные в семи трактатах по логике (tshad ma sde bdun) и так далее, но не опровергает возможность верного познания в отношении познаваемого. {43А} Если объяснять каждое слово [этих цитат], то это увеличит [эту работу] чрезмерно, поэтому сейчас я упомяну [их] краткий смысл.

Реалисты принимают, что если [нечто] является верным познанием, [оно] - безошибочное сознание в отношении объекта того, что считается (song ra) верным познанием. Поскольку в верном познании, видящем эту сторону (tshur mthong gi tshad ma) (относительное), объект явлен как имеющий место со своей стороны (rang ngos nas grub par), постольку реалисты принимают, что если [нечто] является верным познанием, [оно] охватывается [тем, что] считается верным познанием в отношении того элемента предмета рассмотрения, который имеет место благодаря собственному признаку.

[63Б] /121/ Чтобы опровергнуть это, [говорится]: приходим к тому, что сознание глаза; оно является безобманным (mi bslu ba'i shes ra) в отношении собственного бытия чувственного, так как является верным познанием в отношении него. Аргумент [должен] приниматься [вами] и охватывание тоже [должно] приниматься [вами], так как утверждаете, что признак верного познания - безобманность.

Если согласен, тогда приходим к тому, что сознание глаза; оно обманывается в отношении собственного бытия чувственного, так как чувственное явлено ему как имеющее место благодаря собственному признаку, тогда как собственным бытием чувственного является та пустота от наличия благодаря собственному признаку. Таким является [смысл цитаты].

Поэтому в нашей системе [принимается], что, хотя верное познание в отношении предмета рассмотрения, имеющего место истинно, должно быть безошибочным (ma 'khrul ba), но [несуществование такого верного познания] совместимо с тем, что лживый предмет рассмотрения может быть установлен ('jog pa) ошибочным верным познанием. Поэтому верное познание в отношении того [нечто] не охватывается тем, что является безошибочным сознанием в отношении того же. В нашей системе верное познание, а также [его] предмет рассмотрения, не являются имеющими место благодаря собственной сущности, а принимаются только как существующие условно, имеющие место взаимозависимо (phan tshun ltos nas grub pa'i btags yod tsam). В «Чатухшатакатике» сказано соответственно:

«Они тоже будут иметь место взаимозависимо. Если существуют верные познания, то будут и предметы [их] рассмотрения (gzhal bya'i don), а если существуют предметы рассмотрения, то будут и верные познания. Два: верные познания и [их] предметы рассмотрения – не являются имеющими место благодаря собственной сущности».

Кроме того, обширно изложенное в «Прасаннападе» опровержение верного познания, [принимаемого] в системе реалистов, очень трудно постигнуть, оно [объясняется] комментирующими строго определенными словами ("техническими" терминами) ('grel pa'i tshig brling ba) и переполнена [цитатами] коренных текстов. Поэтому, если объяснять [это] здесь, [работа] стала бы переполнена буквами и потому не пишу [более]. [64А] Желаящие составить субкомментарий ('grel bshad), разбирающий и подробно объясняющий заметки «Прасаннапада» (tshig gsal stong thun), должны рассматривать такую [трактовку]. Оставшиеся [необъясненными] положения о верном познании в нашей системе будут объяснены ниже.

{43Б} [4.3.1.2.1.2.2.4.] Указание на то, что изучение - определено или не определено [нечто] как [один из] четырех [вариантов]: рождающееся [из\от] себя и так далее - [лишь] подобие [доказательства]

Хотя оба – и реалисты и прасангики – подобны в том, что принимают рождение, но [они] не сходятся в том, может [или] не может отрицаться [рождение, имеющее место истинно], исходя из изучения четырех [вариантов]: рождения из (от) себя и так далее. Это [объясняется] так. Обладатель дхармы (субъект спора) – познаваемое; в [своем] принятии рождения реалисты [считают] логичным представлять рождение как относящееся к четырем вариантам: рождения из (от) себя и так далее, так как реалисты [1] принимают это рождение как истинное рождение (bden skye) (рождение, имеющее место истинно) и, [согласно им,] [2] если [нечто] является истинным рождением, когда способ [этого] рождения проанализирован посредством доказательств, [оно] должно существовать как один из четырех вариантов. Приходим к тому, что последующий [аргумент принимается], так как если [нечто] является рождением, приемлемым для анализа посредством доказательств, то [его] причина определяется как [одно из] двух: существующее [или] несуществующее, и при [существовании] причины, [она] определяется как [одно из] двух: являющееся [или] не являющееся иным смыслом по отношению к [своему] плоду.

[Тот же] обладатель дхармы (познаваемое); в [своем] принятии рождения, прасангики не отрицают [его], исходя из изучения четырех [вариантов] того рождения, так как прасангики принимают лишь номинальное рождение, [имеющее место при] неизученности и неисследованности, а если то неизученное и неисследованное рождение изучено посредством доказательств, то [оно] не должно иметь места ни в одном из этих четырех вариантов, так как когда имеющее место в качестве неизученного изучено, [оно] не должно иметь места.

Кроме того, прасангики опровергают рождение в четырех вариантах именно посредством рождения, опирающегося [на причину] (brten nas) (зависимого рождения). В "[Мадхьямака]Аватаре" сказано (24, стр. 228, VI, 115):

[64Б] *"Поскольку – раз вещи возникают зависимо –*

*Эти идеи признать невозможно,
Постольку это доказательство зависимого возникновения
Отсекает все сети плохих воззрений".*

А также (24, стр. 226, VI, 114):

*"Поскольку вещи не являются [тем, что] будет рождаться
Беспричинно и по причине Ишвары и т. д.
Из себя, другого [и] обоих,
Постольку будут рождаться зависимо, благодаря опоре".*

/123/ Здесь говорится, что на основании того, что вещи не рождаются в [пределах этих] четырех крайностей, [они] рождаются, опираясь [на причину] (зависимо). А вы, заявляя противоположное тому, что объяснял Чандракирти, не говорите [теперь], что это рождение, отделенное от [четырёх] крайностей, является каким-то из рождений в [пределах этих] четырех крайностей.

А смысл [стиха из "Мадхьямакаватары"] (24, стр. 122, VI, 36): *"Теми же доказательствами, которыми с точки зрения таттвы"* и так далее таков. Здесь не указывается, что номинальное рождение (skye ba tha snyad pa) не существует, а [указывается], что рождение, [имеющее место] благодаря собственному признаку (rang gi mtshan nyid kyis skye ba), не существует даже в номинальном [плане], так как теми же доказательствами, которыми опровергается [такое] рождение в [пределах этих] четырех крайностей во время исследования таттвы, отрицается [такое] рождение в [пределах этих] четырех крайностей даже в номинальном [плане].

Именно поэтому в "[Аватара]Бхашье", комментируя этот стих, сказано (24, стр. 122):

"Следовательно, даже не желая, следует, вне всяких сомнений, принять: «Рождение благодаря собственному признаку не существует с точки зрения двух истин»",

{44A} Поэтому в "[Мадхьямака]Аватаре" сказано (24, стр. 221-222, VI, 111):

*"У сына бесплодной женщины нет рождения как такового с точки зрения
Таттвы, и с точки зрения мира [оно] тоже
Не существует. Так и все эти вещи не рождаются как таковые
С точки зрения мира и таттвы".*

Следует знать, что рождение, [имеющее место] благодаря собственному бытию (rang bzhin gyis skye ba), не существует с точки зрения двух истин, но существует лишь условное рождение, опирающееся [на причину] (зависимое), имеющее место при неизученности и неисследованности (ma brtags ma dnyad pa'i grub pa brten nas btags pa tsam gyi skye ba). [65A] Великолепный Чандра[кирти] сказал, что не различать простого (tsam) рождения и рождения благодаря собственному бытию - [признак] полной глупости. В "Юктишаштике" сказано:

"Рождающееся опираясь [на причину] (зависимо) не рождается.

Именно это проповедовалось Высшим Мудрецом (Буддой)".

В "Комментарии" [Чандракирти] сказано:

"[Оппонент]: То, что рождается, опираясь [на причину] (зависимо), все же рождается. Не так ли? Как тогда можете называть его нерождающимся? Но, если [все же] говорите "не рождается", тогда не говорите "рождается опираясь". Поэтому, поскольку [эти два] взаимонесовместимы, постольку [ваша позиция] не логична.

/124/ [Ответ]: *Какая жалость! (kye ta ky'i hid)! [Будто у вас] нет ни ушей, ни сердца (ума) [чтобы услышать и обдумать сказанное нами, если думаете, что] это возражение столкнет [нас] с какими-то трудностями. Как [вы] можете возражать [нам], когда мы утверждаем, что рождающееся опираясь [на причину] (зависимо) подобно отражению, не рождается благодаря собственному бытию".*

Поскольку [эти оппоненты] не услышали слово[сочетание] "благодаря собственному бытию" в многократно повторенных ранее фразах "не рождается благодаря собственному бытию", [а если и услышали, то] не поняли [его] смысл, постольку сказано, что [у них] нет ни ушей, ни сердца (ума). Такой же смысл и в Сутре "Арья Анаватаптанагараджапариприччха": *"То, что рождается из (от) условий, не рождается".* Затем указывается способ [объяснения], почему не рождается: *"При этом собственное бытие рождения (рождающееся собственное бытие) (skye ba'i rang bzhin) не существует",* где смысл нерождения объясняется как "не рождается благодаря собственному бытию".

В "Прасаннападе" также цитируется Сутра "Ланкаватара", где сказано:

"Махамати, подразумевая, что не рождаются благодаря собственному бытию, я сказал, что все дхармы не рождаются".

[65Б] Поэтому из-за непонимания какого-либо различия между подобными [особенностями], заявляете, попав под влияние одного лишь собрания противоречий, что простое рождение, [вместо несуществующего рождения благодаря собственному бытию], является нерождением, что простая опора [на причину] (зависимость), [вместо несуществующего опирания благодаря собственному бытию], является безопорностью (независимостью), и именно невидением является видение. Поэтому не говорите, что [имеете] высокое воззрение, [набивая свой рот] большими кусками [подобных противоречивых заявлений].

[4.3.1.2.1.2.5.] Указание на то, что вывод о логичности [для нас] утверждения противоположного последнему из четырех полаганий - [лишь] подобие [доказательства]

{44Б} [Оппонент]: Что из двух приоритетнее (dbang btsan): оценивание (рассмотрение) (gzhal ba) чувственного и так далее познанием номинального (эмпирическим познанием) (tha snyad pa'i shes pa) как существующего, [и тогда вы должны принимать противоположное последнему из четырех полаганий] или узрение [его] мудростью святого ('phags pa'i ye shes) как несуществующего, [и тогда следует отрицать чувственное вообще]?

[Ответ]: Это не то, что нужно спрашивать у нас. Святые посредством мудрости, ведающей "каково" (ji lta ba mkhyen pa'i ye shes), не узревают относительные дхармы - чувственное и так далее, но [при этом они] не узревают [их] как не существующие. /125/ Хотя [они] и не узреваются, но [они] не узреваются не благодаря тому, что не существуют. Хотя [они] и существуют, но не узреваются [они] благодаря тому, что не являются объектами этой мудрости. [Имеется] и основание того, почему они не являются объектами [этой мудрости], так как чувственное и так далее - относительное, а мудрость святого, ведающая "каково", является верным познанием, анализирующим абсолютное. Таким образом, при анализе абсолютного приоритетна мудрость святого, а при анализе номинального (эмпирического) приоритетно мирское познание ('jig rten pa'i shes pa). Предмет, обоснованный верным познанием, анализирующим номинальное (эмпирическое), не опровергается (mi gnod) узрением святого, а предмет, обоснованный мудростью святого, не опровергается предметом, обоснованным познанием номинального. Если иначе, то абсолютное стало бы опровергать относительное, а дхармата (обладаемая дхарма, пустота) стала бы опровергать дхармин (обладателя той дхармы, например, чувственное) и так далее, поэтому приходим к тому, что вхождение в [понимание] слитых воедино двух истин было бы не возможно.

[66А] Если согласно вам, то приходим к тому, что такое подразделение - не полагаться на подлежащий установлению смысл, а полагаться на установленный смысл и так далее - не приемлемо, так как оба - подлежащее установлению [и] установленное - являются отрицаемыми посредством доказательств. Если [предикат] не охватывается [аргументом], тогда приходим к тому, что для вас будет логичным делать такое подразделение: "не полагаться на Я индивида, а полагаться на Я дхарм", [хотя оба Я одинаково отрицаются доказательствами], и так далее.

Приходим к тому, что не являющиеся существующими все дхармы; они существуют, так как они оцениваются (рассматриваются) верным познанием. Если [аргумент] не обоснован, тогда теряет силу [ваше утверждение], что они оцениваются неконцептуальной мудростью святого ('phags pa'i mi rtog ye shes). Если согласен, [что они существуют], тогда это несовместимо с [вашим] утверждением, что ничто вообще не является существующим. А также приходим к тому, что определенное как несуществующее определялось бы как существующее, а не имеющее места в качестве основы имело бы место в качестве основы и так далее.

Приходим к тому, что такое подразделение - не полагаться на виджняну, а полагаться на мудрость - не приемлемо, так как и виджняна и мудрость в любом случае несовместимы с верным познанием. Если [аргумент] не обоснован, тогда опровергается (nyams pa) невозможность верного познания. Если верное познание возможно, то опровергается невозможность существующего. /126/ При этом как только скажете "существует", тогда [вы] пойманы в рога дилеммы. Поскольку то, что осознается верным познанием (tshad mas dmigs pa), именуется "существующим", то, если [кто-то] говорит: "[ничто]

принимается как обоснованное верным познанием, но не принимается как существующее", тогда [это] исчерпывается лишь софизмом - игрой слов (sngang ba) в отношении имен. Если же [вы] не принимаете обоснованного верным познанием, то должны принимать, даже не желая этого, что даже мудрость святого не является верным познанием.

{45А} Следовательно, подобное вашему [воззрение] не принадлежит к [традиции] тибетских ученых. Хотя и существуют иные философы, которые в отношении положений о двух истинах [некоторых] буддийских философов святой земли Индии утверждают, что [их положения] - собрание противоречий, но нет никого, кто в установленных самим для себя (rang gis bzhang pa) положениях о двух истинах принимал бы для себя же существование собрания противоречий, утверждая, что верным познанием, анализирующим абсолютное, опровергается относительное.

[66Б] В нашу собственную систему положение о четырех полаганиях вписывается вполне. Согласно этому, смысл [этого полагания]: "не полагаться на подлежащий установлению смысл, а полагаться на установленный смысл, то есть, не полагаться на относительное, а полагаться на абсолютное" заключается в том, что, не принимая это явленное в качестве разнообразного относительного за принцип пребывания, [мы] принимаем за принцип пребывания абсолютное, пустоту от истинности [наличия, имеющуюся у] такого явленного (snang ba 'di ltar du bden pas stong pa'i don dam gnas lugs).

А смыслом [этого полагания]: "не полагаться на виджняну, а полагаться на мудрость" является следующее. Принимая этот способ явления [и то, что этим способом явлено] в сознании обывателя как не являющийся принципом пребывания, принимаем за принцип пребывания именно тот способ узрения [и то, что этим способом зрится] неконцептуальной мудростью святого (gzigs tshul de nyid gnas lugs) - так излагается.

[4.3.1.2.2.] Второе. Отрицание при восприятии-признавании слишком узкого отрицаемого

Некто говорит: отрицаемое, которое совершенно отсекается при определении (nges pa) конечного воззрения Мадхьямаки - [это] собственное бытие, обладающее тремя особенностями: [1] [его] сущность не рождается посредством причин и условий, [2] не изменяется, становясь иным модусом (gnas skabs), и [3] совершенно не зависит от иного, которое определяло бы ('jog byed) [его наличие]. /127/ так как в "[Праджня]Муле" сказано соответственно (XV, 1-2):

"Собственное бытие, из (от) причин и условий

Возникшее, не логично.

Возникшее из (от) причин и условий

Будет обладать сотворенным собственным бытием (byas pa can);

"Обладающее сотворенным собственным бытием" -

Как такое может быть?

Собственное бытие не сотворено,

И не зависит от иного".

[Ответ]: Если так, тогда приходим к тому, что Читтаматринами все вещи определяются (nges pa) как не существующие [в качестве имеющих место] истинно, [67А] так как Читтаматринами все вещи определяются как пустые от подобного этому собственного бытия, обладающего тремя особенностями. Приходим к этому, так как ими все вещи определяются как рождающиеся из (от) причин [и] условий и как непостоянное, которое изменяется, превращаясь в иное и становясь иным модусом.

Кроме того, приходим к тому, что именно то простое определение познаваемого как пустого от подобного этому собственного бытия, обладающего тремя особенностями, нельзя полагать (bzhang) определением конечного воззрения Мадхьямаки, {45Б} так как это определение [познаваемого] как пустого от собственного бытия, обладающего тремя особенностями, не является прямой противоположностью (bzlog phyogs dngos) способа восприятия-признавания, [который задействуется] во врожденном восприятии-признавании истинности [наличия] (bden 'dzin lhan skyes kyi 'dzin stangs). Приходим к этому, так как в потоке муравьев и так далее способ восприятия-признавания смысла-предмета, который воспринимается-признается как собственное бытие, обладающее тремя особенностями, не возможен.

[Оппонент]: Приходим к тому, что, если [нечто] определяется как пустое от собственного бытия, обладающего тремя особенностями, [оно] должно определяться как полноценный признак несуществования истинности наличия (bden med mtshan nyid rdzogs par nges dgos pa), так как если [нечто] имеет место истинно, [оно] должно иметь место как собственное бытие, обладающее тремя особенностями.

[Ответ]: Если так, тогда приходим к тому, что если [нечто] определяется как пустое от постоянства [или] вещи (непостоянства) (rtag dngos), [оно] должно определяться как полноценный признак несуществования истинности наличия, /128/ так как если [нечто] имеет место истинно, [оно] должно являться постоянным [или] вещью (действительным) (rtag dngos). Поэтому даже при том, что если [нечто] имеет место истинно, [оно] должно иметь место как не имеющее частей (cha med), прасангики не согласны, что имеющее место как не имеющее частей - [это] главное отрицаемое. Поскольку эти [положения о не имеющем частей, о подобном собственном бытии и так далее] являются тем, что воспринимается-признается, будучи специфическими (не общими для всех) условностями (приобретенными при жизни воззрениями) философов (grub mtha' smra bas btags pa'i thun mong ma yin pa'i 'dzin pa), они не являются корнем, связывающим обладателей тел (существ) с сансарой.

Если так, тогда каков смысл ранее процитированного коренного текста "[Праджня]Мула"?

В той [цитате] собственное бытие не идентифицируется как отрицаемое. [67Б] Вместо этого там указывается, что в нашей собственной системе должно приниматься со [всей] определенностью (nges rag) объяснение дхарматы дхарм как [их] собственного бытия.

Устанавливая ('jog pa) дхармату как собственное бытие, в "[Праджня]Муле" сказано (XV, 2):

*"Собственное бытие не сотворено,
И не зависит от иного".*

Так сказано о [дхармате] как об обладающей двумя особенностями: [1] несотворенность [означает], что подлинное (mi 'khrul ba) собственное бытие, не будучи впервые сотворенным посредством причин [и] условий, [в отличие], например, от [сотворенного и не всегда имеющегося] жара воды, всегда имеет место в дхарме; [2] вторая особенность, называемая "несуществование зависимости от причин [и] условий", не задействуется как отсутствие рождения посредством причин [и] условий], так как [это] стало бы повторением [изложенного] ранее. Это также не задействуется как лишь отсутствие необходимости установления (bzhaḡ) [данной дхармы] в зависимости от иной дхармы, так как пришли бы к тому, что дхармата не является связанной с опорой (зависимой) (rten 'brel).

Поэтому [здесь подразумевается такое же] установление ('jog pa), как [в случае с] "длинным" [и] "коротким".

Когда веревка, размером с локоть, устанавливается как длинная, [она] должна устанавливаться как длинная в зависимости, например, от [более короткого] размера пальца. Вне зависимости от такого сравнения (de lta bu la), односторонне (mtha' gcig), она не определяется как длинная, так как в зависимости от веревки, размером с руку, в уме исчезает [понятие] "длинная" [в отношении той веревки, размером с локоть], и тогда эта же веревка может быть установлена (bzhaḡ) как короткая. Подобно этому также и [применение понятий] "там" и "здесь" и так далее.

Хотя жар огня, от которого зависит жар воды, устанавливается, согласно общепризнанному, как собственное бытие огня, но, когда верным познанием обнаруживается несуществование истинности [наличия] в качестве собственного бытия огня, тогда восприятие-признание жара в качестве собственного бытия огня исчезает. /129/ {46A} Когда несуществование истинности [наличия] устанавливается ('jog pa) в качестве собственного бытия огня, то [оно] не устанавливается, исходя из зависимости от некоей иной [дхармы] по отношению к дхарме огня (me'i chos gzhan zhig la ltos); [оно] не является тем, что не может быть установлено в качестве собственного бытия огня односторонне. Поскольку, не являясь устанавливаемым лишь исходя из зависимости от некоей подобной той базы, [от которой оно] зависит (ltos sa), имеет место односторонне как натура (базис) (gshis) огня, постольку является собственным бытием огня. Таков смысл, задействуемый при изложении [независимости от иного]. [68А] Смысл сказанного [в "Прасаннападе" при комментировании этого стиха], что "не является похожим на слугу, заимствованного от иного", таков же, то есть смысл в том, что, не являясь зависимым от заимствования у иного, без [того] установления, [когда подразумевают:] «этот – слуга того», а односторонне, должно быть способным устанавливаться как собственное бытие односторонне, не

будучи подобным тому [зависимому от иного]. Об этом также сказано и в "Аватарабхашье" (24, стр. 305-306, VI, 182):

"Признается ли лично Наставником [Нагарджунуи] собственное бытие подобного вида с теми особенностями? На это следует [ответить] так. О чем же Бхагаван обширно говорит [здесь]: "Появились Татхагаты или же не появились, эта дхармата дхарм пребывает"? "Дхармата" существует. Что это за "дхармата"? [Это] - собственное бытие этих глаз и так далее. Каково же их бытие? То, которое не является сотворенным и не зависит от иного. [Это] собственная сущность постигаемого сознанием, лишенным бельма неведения. [Некоторые] говорят так: "Она существует или не существует?" Если не существует, то зачем бодхисаттвы будут созерцать путь парамиты? Ведь бодхисаттвы предпринимают сотни таких трудных [деяний] для того, чтобы постичь [эту] дхармату".

/130/ Таким образом, хотя эта дхармата является существующей как собственное бытие дхарм, дхармата устанавливается верным познанием, анализирующим абсолютное (don dam dpyod pa'i tshad mas 'jog), но не устанавливается верным познанием номинального (tha snyad pa'i tshad ma). "Существование дхарматы" (chos nyid yod pa) и "является собственным бытием дхарм" (chos mams kyi rang bzhin yin pa) устанавливается верным познанием номинального, но не устанавливается верным познанием, анализирующим абсолютное. [68Б] Хотя дхармата является абсолютным, но «существование дхарматы» следует понимать как являющееся относительным (kun rdzob). То, что та дхармата [по отношению ко] всем дхармам является [обладаемой] дхармой [по отношению к] обладателям [этой] дхармы [соответственно], также не оценивается мудростью [святого] (ye shes), постигающей дхармату, а оценивается иным верным познанием – номинального. {46Б} Об этом также сказано и в "Прасаннападе" (25, стр. 260):

"Подлинно исконная сущность огня (te la mi 'khrul ba gnyug ma'i ngo bo) во [все] три времени - несотворенная, не возникнув ранее, не возникающая позже, не зависящая от причин и условий, [в отличие], например, от жара воды или здешнего и тамошнего или длинного и короткого, называется собственным бытием [огня]. Разве существует такая собственная сущность огня? Она также не является существующей благодаря собственной сущности. Хотя она и такова, но, чтобы слушатели отвергли страх, исходя из приписывания, говорится, что она существует относительно".

Если думаете, что, поскольку сказано, что [она] существует исходя из приписывания, постольку в нашей собственной системе [мы] не принимаем [ее] существование, то заблуждаетесь, поскольку [это означает, что вы] не понимаете, как без противоречий устанавливать ('jog) все дхармы как существующие лишь условно в качестве простых имен (btags yod ming rkyang tsam). Способ установления этого укажу ниже. В "Аватарабхашье" также сказано (24, стр. 307-308):

"А также мы говорим о несотворенном и не зависящем от иного [собственном бытии только] в связи с относительной истиной (kun rdzob kyi bden pa la ltos nas)".

[4.3.1.3.] Третье. Объяснение критерия отрицаемого в нашей собственной системе

Пять: общее объяснение положений об отрицаемом; объяснение критерия отрицаемого сватантриками; [69А] объяснение критерия отрицаемого прасангиками; опровержение ложных представлений об этих [различиях между Сватантрикой и Прасангикой]; объяснение развернутого смысла этого

[4.3.1.3.1.] Первое. [Общее объяснение положений об отрицаемом]

/131/ Вообще существует два [вида] отрицаемого: отрицаемое, [подлежащее устранению и прекращению благодаря прохождению буддийского] пути [совершенствования] ("отрицаемое путем") (lam gyi dgag bya) и отрицаемое, [подлежащее опровержению и отрицанию посредством] доказательств ("отрицаемое доказательствами") (rigs pa'i dgag bya). Первое - двух видов: покров клеш (nyon mongs pa'i sgrib pa) и покров познаваемого (shes bya'i sgrib pa). Что касается способа прекращения [прекращаемого – покровов и того, что этим способом прекращается] посредством пути (lam gyis 'gog tshul), то [покровы] не являются существующими в отношении познаваемого, и являются прекращаемыми посредством способа, делающего невозможным дальнейшее рождение [прекращаемого – покровов] в собственном потоке. В этом [случае, то есть, в случае покровов в собственном потоке], то отрицаемое

[покровы] должно быть чем-то, что вообще возможно как познаваемое, так как, если не возможно, то не нужно будет осваивать (созерцать) путь.

Отрицаемое доказательствами тоже, не являясь отрицаемым доказательствами, анализирующими номинальное, является воспринимаемым-признаваемым как отрицаемое доказательствами, анализирующими абсолютное.

При этом отрицаемыми являются оба: [1] ложное концептуальное [познание] (log rtog), ложно приписывающее [ложное] в отношении таттвы дхарм (chos rnam kyī de kho na nyid la phyin ci log tu sgro 'dogs pa'i log rtog) и [2] то, что имеет место согласно идентифицированному (воспринятому) подобным образом тем ложным концептуальным [познанием] (log rtog des ji ltar gzung ba ltar du grub pa), согласно сказанному в "Виграхавьявартанивритти":

"Вот, некий индивид ложно воспринимает-признает, думая о магически сотворенной женщине (фантоме), пустой от собственного бытия, что [эта] женщина существует абсолютно. Поэтому этим ложным восприятием-признаванием той [женщины] рождается страсть. {47А} Татхагата или его слушатель (шравака) магически сотворяет некий фантом, который опровергает то ложное восприятие-признавание этого [индивида]. Так и мои слова - пустые, подобные фантому - тоже опровергают любое восприятие-признавание существования собственного бытия всех вещей, пустых, чье собственное бытие не существует, подобных магически сотворенной женщине".

[69Б] Однако, если согласно этому, то главным отрицаемым из этих двух является объект (yul), а не обладатель объекта (yul can), так как, если не видят устраняющего [объект -] то, что имеет место согласно идентифицированному (воспринятому) таким ложным концептуальным [познанием] (log rtog gis ji ltar gzung ba ltar grub pa), то никаким иным методом не способны отрицать [обладателя объекта -] само это ложное концептуальное [познание] /132/ и так как, увидев устраняющее тот [объект], когда определяют, что [объект -] соответствующее идентифицированному (воспринятому) таким ложным концептуальным [познанием -] не существует, тогда, в силу непрерывного созерцания этого, способны избавиться от корня даже [в виде] семени ложного концептуального [познания] [- обладателя объекта].

[Врожденное и приобретенное ложное концептуальное познание]

Существует два [вида] ложного концептуального [познания]: приобретенное [при жизни] (kun brtags, kun btags) и врожденное (lhan skyes). Приобретенное [ложное концептуальное познание] является различными не подобными [друг другу] верованиями (sna tshogs pa dam bcha' ba), принимаемыми философами, которые, исходя из приписывания (sgro btags) множества оснований, обосновывающих то, что вещи имеют место благодаря собственному бытию, говорят, что существует некий подобный этому способ обоснования наличия благодаря собственному бытию. Врожденное [ложное концептуальное познание] - [то, которое] с безначальности неотъемлемо (rjes su 'brel ba) от всех существ, независимо от [их] особенностей (различий), когда все дхармы, становясь объектами [их] собственного ума, воспринимаются-признаются рожденным спонтанно умом (или воспринимаются-признаются, будучи рожденными самим [этим] умом и [в качестве] самого [этого] ума) (blo rang gi ngang (dang) gis skye ba) как имеющие место со своей стороны [- со стороны] объекта (yul gyi rang ngos nas) без необходимости размышления об основаниях [этого].

Хотя оба объекта способа восприятия-признавания ('dzin stangs kyī yul) двух тех [ложных концептуальных познаний] являются тем, что должно отрицаться, главным отрицаемым является то, что имеет место согласно идентифицированному (воспринятому) врожденным [ложным концептуальным познанием]. Опровержение того, что имеет место согласно идентифицируемому (воспринятому) приобретенным [ложным концептуальным познанием], является составным элементом (yan lag) опровержения того [объекта врожденного ложного концептуального познания], а приложением усилий в опровержении только [объекта] приобретенного [ложного концептуального познания], нисколько не обучившись отрицанию того, что имеет место согласно идентифицируемому (воспринятому) врожденным [ложным концептуальным познанием], невозможно освободиться от сансары, так как когда в период слушания [о пустоте] и обдумывания [ее] устанавливают (gtan la 'bebs pa) воззрение [пустоты] посредством доказательств, то, если [в это время] опровергают только то, что имеет место согласно идентифицируемому (воспринятому) приобретенным [ложным концептуальным познанием], [70А] тогда и в период освоения в созерцании обязательно созерцают лишь отрицание того, что имеет место

согласно идентифицируемому (воспринятому) приобретенным [ложным концептуальным познанием], но, сколько бы ни созерцали, постигая непосредственным восприятием лишь отрицание того, что имеет место согласно идентифицируемому (воспринятому) таким приобретенным [ложным концептуальным познанием], если [в этом случае] не способны подавить даже хотя бы явное врожденное [ложное концептуальное познание], то нужно ли говорить об отвержении семян [врожденного ложного концептуального познания]? /133/ {47Б} Если иначе, то придем к тому, что просто задействуя в созерцании постижение непосредственным восприятием невозможности неделимых атомов, не имеющих частей по направлениям [пространства] (rdul phran phyogs kyī cha med), способны отвергнуть все семена врожденного восприятия-признавания истинности [наличия] материального.

Поэтому Ачарья [Чандракирти] сказал в "[Мадхьямака]Аватаре", что, когда устанавливается несуществование Я индивида, не приемлемо опровергать лишь постоянного, единичного и самостоятельного индивида (rtag gcig rang dbang can gyi gang zag). Что касается основания неприемлемости. Приходим к тому, что Архат-шравака не отверг полностью (ma lus par) воззрение Я индивида, так как, [1] [согласно вам], конечным смыслом постижения этим Архатом несуществования Я индивида является лишь всеобъемлющее (полноценное) (mthar phyin pa) постижение несуществования постоянного, единичного и самостоятельного индивида, но [2] лишь этим постижением [он] не способен полностью отвергнуть врожденное воззрение Я индивида. Приходим к тому, что последующий [аргумент должен приниматься], так как даже у тех, кто много калып без перерыва принимает рождения животным, существует способ восприятия-признавания врожденного восприятия-признавания Я индивида без особенностей (без различий), но не существует способ восприятия-признавания, которым индивид воспринимается-признается как постоянный, единичный и самостоятельный.

[Оппонент]: Хотя в способе восприятия-признавания врожденного восприятия-признавания Я индивида не существует восприятия-признавания индивида как постоянного, единичного и самостоятельного, но, если [индивид] имеет место согласно идентификации (восприятию) [его] тем врожденным [ложным концептуальным познанием], [он] должен иметь место как постоянный, единичный и самостоятельный. [70Б] На основании этого, посредством освоения [в созерцании] лишь постижения несуществования постоянного, единичного и самостоятельного индивида полностью отвергается врожденное восприятие-признавание Я индивида.

[Ответ]: Если так, тогда приходим к тому, что посредством лишь освоения [в созерцании] постижения вещей как непостоянных способны полностью отвергнуть врожденное восприятие-признавание истинности [наличия вещей], так как, если вещи имеют место согласно идентификации (восприятию) [их] врожденным восприятием-признаванием истинности [наличия], они должны иметь место как постоянные. Первая часть коренного аргумента принимается реалистами. /134/ [Они] принимают отрицание постоянного, единичного и самостоятельного индивида за единственный смысл несуществования Я индивида. Поэтому [они] не только вынуждены согласиться, что освоением [в созерцании] постижения лишь этого [несуществования постоянного, единичного и самостоятельного индивида] полностью отвергается врожденное восприятие-признавание Я индивида, но и принимают [это сами]. Поэтому в "[Мадхьямака]Аватаре" сказано (24, стр. 264, VI, 140-141):

*"Когда постигают несуществование Я, то отвергают постоянное (вечное) Я,
И не признают его опорой восприятия-признавания я.*

*Поэтому весьма удивителен говорящий: «Понимание несуществования Я
Вскрывает любой [вид ложного] воззрения [о] Я»*

*[Если] видя, [что в] углублении [в] стене их дома находится змея,
Отгоняют опасения: «здесь нет слона»,*

*{48А} [Надеясь] избавиться также и от опасности [со стороны] змеи.
Увы! Будет верным иное".*

А также в "[Мадхьямака]Аватаре" сказано (24, стр. 243, VI, 125):

"Те, кто много калып бродят животными,

Тож не видят это нерожденное постоянное (вечное) [Я]".

Смысл этих цитат в том, что [1] некоторые сторонники нашей системы (буддисты) принимают восприятие-признавание постоянного, единичного и самостоятельного индивида за врожденное воззрение Я индивида, [71А] [2] тогда как другие принимают, что, хотя это [восприятие-признавание

постоянного, единичного и самостоятельного индивида] является приобретенным [ложным концептуальным познанием], но, тем не менее, силой всеобъемлющего (полноценного) постижения (rtogs pa mthar phyin pa'i stobs kyis) несуществования того, что соответствует идентифицированному (воспринятому) тем [ложным концептуальным познанием], отвергается также и врожденное воззрение Я индивида. Для устранения [этих двух] типов (rim pa) [ложного воззрения] указывается соответственно, что [1] в способе восприятия-признавания врожденного [воззрения Я индивида] не существует подобное тому (восприятие-признавание постоянного, единичного и самостоятельного индивида), а также [2] общая дхарма (сходство) (chos mthun) [второго ложного воззрения] с тем [абсурдом], что [пониманием] несуществования слона отсекается страх змеи. Однако ни в коренном [тексте] "[Мадохьямака]Аватара", ни в комментарии [к нему] не объясняется, что отрицание приписанного Я не помогает в отрицании врожденного Я. Поэтому не приемлемо, что Чандракирти соглашается с этим [мнением, что отрицание приписанного Я не помогает в отрицании врожденного Я].

Теперь, в тех коренных текстах указан [способ], устраняющий [мнение], что отрицание рождения в [пределах тех] четырех крайностей не отрицает истинного рождения /135/. Не понимая этого – того, чего придерживается (bzhed pa) Махаяна – даже хотя бы в грубом [виде] и выдвигая выводы с отсутствием связи между тем, что не принимается [в Махаяне], этот дурак обнаружит сам себя со всей ясностью. Хотя это так, но существуют те, кто подражает этим [дуракам] в силу опоры на греховных друзей, лишенных интеллекта.

[Эта] ошибка, упоминаемая [вами], что [опровержение постоянного, единичного и самостоятельного индивида] сходно с доказательствами, опровергающими рождение в [пределах тех] четырех крайностей, возникает именно у вас, а не у нас. Соответственно этому, поскольку вы согласны с опровержением коренных текстов Чандры, то [вы] не только вынуждены согласиться, но и [сами] принимаете постижение лишь несуществования постоянного, единичного и самостоятельного индивида за полноценное (rdzogs pa) постижение несуществования Я индивида, так как вы сами пишете буквами (черным по белому) [свой] тезис, что, если отрицаются три [качества]: постоянство, единичность и самостоятельность, согласно [их] идентификации (восприятию) приобретенным восприятием-признаванием Я, то посредством [этого] способа отрицания признаков (mtshan nyid) Я, признаваемого (btags) врожденным [ложным концептуальным познанием], отрицается общее обратно тождественное Я (bdag spyi ldog), признаваемое врожденным [ложным концептуальным познанием]. [71Б] Вы также утверждаете, что, если отрицаются постоянство, единичность и самостоятельность, то отрицается также общий признак Я (bdag spyi'i mtshan nyid), {48Б} и что [вопрос о том], отрицается [или] обосновывается существование [или] несуществование Я, задействуется у философов и не задействуется теми, кто не обращал [свой] ум (blo kha ma phyogs pa) к философии, так как те, кто принимает постоянное, единичное и самостоятельное Я, принимают тройку дхарм - постоянство, единичность и самостоятельность - за признаки Я.

Если согласно этому, то приходим к тому, что, если определено (nges), что не существует рождения из (от) себя, то [это] охватывается определением, что рождение не существует, так как [согласно вам] [1] [вопрос о том], отрицается [или] обосновывается существование [или] несуществование рождения задействуется у философов и не задействуется теми, кто не обращал [свой] ум к философии, и [2] те, кто принимает рождения из (от) себя, принимают [это] рождение из (от) себя как то, что охватывает простое рождение. Все - и охватывание (khyab) и аргумент (rtags) - принимаются [вами]. Если согласен [с тем что, если определено, что не существует рождения из (от) себя, то это охватывается определением, что рождение не существует], то приходим к тому, что все [философы -] реалисты нашей (буддийской) системы, [которые опровергают принимаемое системой Санкхья рождение из (от) себя], определяют несуществование рождения, [тогда как они принимают истинное рождение].

/136/ Кроме того, приходим к тому, что только лишь установлением (nges pa tsam) несуществования рождения из (от) себя устанавливается полноценный признак (mtshan nyid rdzogs par nges pa) несуществования истинности [наличия], поскольку, [согласно вам], только лишь установлением несуществования постоянного, единичного и самостоятельного индивида устанавливается полноценный признак несуществования Я индивида, и при этом [1] так же, как восприятие-признавание рождения из (от) себя является приобретенным приписыванием [Я] дхарм, аналогично, восприятие-признавание постоянного, единичного и самостоятельного индивида тоже является приобретенным воззрением Я

индивида; [2] так же, как существует приобретенное приписывание [Я] дхарм, не являющееся восприятием-признаванием рождения из (от) себя, аналогично, существует также приобретенное воззрение Я индивида, не являющееся восприятием-признаванием постоянного, единичного и самостоятельного индивида, и [3] так же, как если [нечто] имеет место согласно идентифицированному (воспринятому) врожденным восприятием-признаванием Я индивида, [оно] должно иметь место как постоянный, единичный и самостоятельный индивид, [72А] аналогично, если [нечто] имеет место согласно идентифицированному (воспринятому) врожденным восприятием-признаванием истинности [наличия] вещей, тогда вещи должны рождаться из (от) самих себя [и поэтому, принимая отрицание постоянного, единичного и самостоятельного индивида за полноценный признак несуществования Я индивида, должны и отрицание восприятия-признавания рождения из (от) себя принимать за полноценный признак несуществования Я дхарм, несуществования истинности наличия]. Приходим к тому, что средняя часть аргумента ([2]) [должна приниматься], так как существует также воззрение Я, в котором индивид невыразим как постоянный [или] непостоянный. Поэтому эти два положения [что отрицание постоянного, единичного и самостоятельного индивида тождественно постижению несуществования Я индивида, и что отрицание рождения из (от) себя тождественно постижению несуществования истинности наличия] сходны во всех [аспектах, поэтому, если вы принимаете первое, то должны также принимать второе]. Поскольку [вопрос о том], отрицается [или] обосновывается существование [или] несуществование Я не задействуется теми, кто не обращал [свой] ум к философии, постольку говорящий, что не приемлемо утверждать, что простым отрицанием приобретенного [ложного концептуального познания], не существующего в способе восприятия-признавания врожденного восприятия-признавания Я, [имеющегося] в потоке животных, не устраняется врожденное [ложное концептуальное познание], также несет чушь. Когда те, кто принимает философское [положение], говоря о постоянном, единичном и самостоятельном индивиде, устанавливают ('jog pa) свое философское [положение], {49А} они воспринимают-признают индивида как постоянного, единичного и самостоятельного, исходя из создания [этого положения] умом под влиянием философии (grub mthas blo bcos nas). Даже когда обычный ум (ординарный ум) (blo rang ga ba, blo rang dga' ba) не - создает [это положение], он воспринимает-признает, думая (о) "я", с точки зрения восприятия-признавания я как имеющего место со своей стороны. /137/ Как [это может быть] также и восприятием-признаванием того философа, который думает о я как о постоянном, единичном и самостоятельном?

То восприятие-признавание я, [которое имеется в тот] период, когда подобный обычный ум самого того философа не входит в философский анализ, следует называть врожденным восприятием-признаванием я (ngar 'dzin lhan skyes). Не существует ни малейшего неподобия по роду между этим [врожденным восприятием-признаванием я у философа] и способом восприятия-признавания во врожденном восприятии-признавании я, [имеющемся] в потоке животного. Поэтому, если в том врожденном восприятии-признавании я того философа существует способ восприятия-признавания, действующий как [воспринимаемую] особенность постоянство, единичность и самостоятельность, тогда выдвигается приход к тому, что во врожденном восприятии-признавании я животного, которое на протяжении многих кальп рождалось животным, тоже существует восприятие-признавание, действующее как [воспринимаемую] особенность постоянство, единичность и самостоятельность.

[72Б] Аналогично, даже у тех, кто принимает рождение из (от) иного, рождение из (от) себя и так далее, в период, когда [они], не входя в философский анализ, едят, пьют и тому подобное, [даже у них] обычный ум [действует] восприятие-признавание истинности [наличия] (bden 'dzin), когда существует простое восприятие-признавание вещей, ставших собственными объектами [этого ума], и [самих] этих объектов, как будто они имеют место прочно (tshugs thub). Как может [в это время] существовать восприятие-признавание в [виде] мысли «эти вещи рождаются из (от) иного»? Подразумевая, что в способе восприятия-признавания врожденного мирского ума ('jig rten gyi blo lhan skyes) не существует восприятие-признавание рождения из (от) иного, великолепный Чандра говорит (24, стр. 114, VI, 32): «Для мира тоже не существует [признания] рождения из (от) иного».

Поэтому, что касается тех, кто входит в философию (философствует), пришли к тому, что [у них имеется два способа восприятия-признавания:] один способ восприятия-признавания – умом, создающим [это положение] под влиянием философии в период вхождения в философский анализ, и второй способ восприятия-признавания – обычным умом в период, когда [они] не входят

непосредственно в философский анализ. То, что этот последний [вид] ума [даже у философов] не имеет ни малейших особенностей (не отличается) от способа восприятия-признавания в уме тех, кто не входит в философию (не философствует), можно обосновать посредством собственного опыта. /138/ Соответственно, [только] дурак думает, что любая концептуальная [мысль] в потоке философа должна воспринимать-признавать [нечто] согласно тем [философским положениям], которые установлены (bzhaḡ pa) в [его] собственной философии. Как вы можете [говорить], что поняли хотя бы маленькую часть положений о подробном подразделении [врожденных и приобретенных ложных концептуальных представлений]?

Поэтому обладающий умом (мудрый) должен понимать [это подразделение] следующим образом. Сознание-познание, которое определяет (nges pa) несуществование истинного рождения вещей (рождения вещей, имеющего место истинно) (bden pa'i skye ba), рождается, опираясь на функцию определения (nges pa'i byed las) того, что вещи не рождаются [в пределах] любой из четырех крайностей, при том, что если бы рождение являлось истинным (имеющим место истинно), то должно было бы относиться к четырем крайностям. {49Б} [73А] При этом определение несуществования истинного рождения вещей несовместимо с врожденным восприятием-признаванием истинности [наличия] тех [вещей] и с [его (этого восприятия-признавания)] способом восприятия-признавания, а определение того, что у вещей не существует рождения из (от) себя, не существует рождения из (от) иного и так далее, опираясь на которое рождается тот ум [определяющий несуществование истинного рождения], не является несовместимым с врожденным восприятием-признаванием истинности [наличия] и с [его] способом восприятия-признавания. Следовательно, освоение в созерцании того, что у вещей не существует истинного рождения, действует как прямое противоядие от врожденного восприятия-признавания истинности [наличия], а освоение в созерцании того, что не существует рождения из (от) иного и так далее, не действует [как то противоядие]. Аналогично, ум, который определяет, что собственное бытие индивида не существует, рождается, опираясь на постижение несуществования индивида как постоянного, единичного и самостоятельного, индивида как тождественного [или] отличного по субстанции от [его] скандх и так далее. При этом освоение в созерцании этого ума, [определяющего, что собственное бытие индивида не существует], является противоядием, несовместимым с врожденным восприятием-признаванием Я индивида и с [его (этого восприятия-признавания)] способом восприятия-признавания, а определение, что индивид не имеет места как тождественный по субстанции со [своими] скандхами и не имеет места как отличный [от них по субстанции] и так далее, опираясь на которое рождается тот ум, [определяющий, что собственное бытие индивида не существует], не является противоядием, несовместимым с врожденным воззрением Я и с [его] способом восприятия-признавания.

/139/ Например, определение звука как непостоянного рождается из (от) определения звука как произведенного. Хотя определение звука как непостоянного является противоядием, несовместимым с восприятием-признаванием звука как постоянного и с [его] способом восприятия-признавания, однако определение звука как произведенного не является противоядием, прямо несовместимым с восприятием-признаванием звука как постоянного и с [его] способом восприятия-признавания.

Поэтому великолепный Чандра отрицает, что определение соответствующего идентифицированному (воспринятому) приобретенным восприятием-признаванием Я как не имеющего места, является противоядием, несовместимым с врожденным восприятием-признаванием Я и с [его] способом восприятия-признавания. [73Б] Великолепный Чандра никогда [и нигде] не объяснял, что опровержение Я [как объекта] приобретенного [воззрения] не является составным элементом (yaṅ lag) опровержения Я [как объекта] врожденного [воззрения]. Наш великолепный высший Учитель (Цонкапа) тоже не придерживается такого, поэтому сам Владыка (Цонкапа) проповедовал в «Великом послании о проникновении» (lhag mthong gi yi ge chen mo) (раздел о проникновении в «Ламрим ченмо», 415Б\136Б):

«Поэтому при установлении (gtan la 'bebs) воззрения идентифицируют (воспринимают) главным образом то, что установлено как несуществование того предмета, который идентифицирован (воспринимается) таким врожденным неведением, а как составной элемент (yaṅ lag) этого опровергаются и объекты, воспринимаемые-признаваемые приобретенным неведением. Не зная этого, {50А} и потому игнорируя опровержение способа восприятия-признавания, [используемого] врожденным неведением, когда, опровергая Я индивида, опровергают Я индивида как постоянное,

единичное и самостоятельное, а опровергая Я дхарм, опровергают воспринимаемое – неделимые атомы, и воспринимающее – неделимые моменты, или собственное бытие, обладающее тремя особенностями, и так далее, что является признаваемым только философами, не способны [опровергнуть] все аспекты [отрицаемого]».

Таким образом, он прямо заявляет, что отрицание [объекта] приобретенного [неведения] является составным элементом опровержения [объекта] врожденного [неведения]. Согласно этому, не проясняйте [свое понимание, приписывая] нелепость прасангикам, не принимающим, что отрицание приобретенного не помогает в отрицании врожденного.

/140/ Поэтому, не осваивая в созерцании противоядие, несовместимое со способом восприятия-признавания врожденного восприятия-признавания Я, в силу которого мы с безначальности связаны с сансарой, а установив (gtan la phab) лишь отрицание только того отрицаемого, которое признается философами и у которого нет ни малейшего несоответствия (mi mthun pa) [этому] способу восприятия-признавания того [врожденного восприятия-признавания Я], осваивать в созерцании только именно это, [тогда результатом будет только] бессмысленная усталость.

[74А] Некий тибетский дурак, хотя и соглашается с тем, что блуждаем в сансаре в силу ошибки [в отношении] относительного (kun rdzob 'khrul ba'i dbang gis), но, отрицая [необходимость] освоения в созерцании того, что относительное пусто от истинности [наличия], в качестве [обладающего которой оно] явлено, полагает, что от сансары освобождаются освоением в созерцании того, что абсолютная истина постоянна [и] устойчива (неизменна) (rtag brten). Это подобно высказыванию, что, ради исключения страдания страха, вызванного идентификацией несуществующей на востоке змеи как существующей, несуществование змеи в восточном направлении не является тем, что [должно быть] идентифицировано, думая [об этом], [а вместо этого нужно] думать, идентифицируя, что существует дерево в западном направлении, чем и исключается то страдание. [Однако между последней мыслью и тем страхом] нет связи и [мнение, что эта мысль может исключить его], является тем, над чем мудрец смеется.

Те, кто желает себе добра, отбросят подальше это [заблуждение] в качестве того, что [является] внешним по отношению к любым школам Великой и Малой Колесниц.

Таким образом, из обоих – приобретенных [при жизни] и врожденных приписываний – то, что имеет место согласно идентифицированному (воспринятому) врожденным, обосновано как являющееся главным опровергаемым.

[ДОКТРИНА ШКОЛЫ СВАТАНТРИКА]

[ЛОГИКА КРИТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА, ИСПОЛЬЗУЕМОГО В СВАТАНТРИКЕ]

[4.3.1.3.2.] Второе. Объяснение критерия отрицаемого аргументом у сватантриков

Если нет понимания особенностей (различий) критериев отрицаемого в Мадхьямака-прасангике [и] -сватантрике, то нет и ни малейшего понимания особенностей (различий) воззрений Прасангики [и] Сватантрики. Поэтому сначала следует вкратце изложить критерии отрицаемого в Мадхьямака-сватантрике.

[Анализ отрицаемого в Сватантрике, основанный на примере иллюзии]

{50Б} Известно, что при установлении (gtan la 'bebs pa) воззрения Мадхьямаки все дхармы определяются как несуществование истинности [наличия] (не имеющие истинности наличия), опираясь на пример иллюзии (sgyu ma). Поэтому, если объяснять это [воззрение Сватантрики], тоже используя пример иллюзии, [то так].

/141/ [74Б] Когда иллюзионист магически воспроизводит фантомы (sprul ba) лошадей [или] слонов на основе [того] магического воспроизведения (sprul gzhi) – камней, деревьев и так далее, тогда из трех [типов наблюдателей]: [1] самого иллюзиониста, [2] зрителя, чьи глаза [находятся] под влиянием мантры [и] субстанций (sngags rdzas), [вызывающих] иллюзию, и [3] индивида, который пришел туда после [произнесения мантры иллюзионистом] и потому его глаза не пребывают под влиянием мантры [и] субстанций, для первого (самого иллюзиониста) хотя и существует явление лошадей [и] слонов, но [он] не признает [концептуально] (zhen pa med) [их] как [настоящих] лошадей [и] слонов; у второго индивида существуют оба: явление тех (лошадей и слонов) и их концептуальное признавание, а у

третьего индивида не существует обоих: ни явления тех (лошадей и слонов), ни их концептуального призывания.

При этом основа магического воспроизведения иллюзорных фантомов (sgyu ma'i sprul gzhi) является явленной в качестве лошадей [и] слонов ошибающемуся сознанию (shes pa 'khrul ba'i ngor), и нельзя сказать, что вообще (не указывая тип сознания) основа магического воспроизведения иллюзорных фантомов не является тем, что явлено в качестве лошадей [и] слонов, так как, если [идти] согласно этому [утверждению], то приходим к тому, что невозможна ошибка в отношении являющегося объекта (snang yul la 'khrul pa mi srid pa).

Поэтому, хотя основа магического воспроизведения иллюзорных фантомов является явленной в качестве лошадей [и] слонов, но, с точки зрения иллюзиониста, эта основа магического воспроизведения иллюзорных фантомов не является явленной [ему] в качестве лошадей [и] слонов в силу только лишь принципа пребывания объекта, не будучи зависимой [в своем явлении] от ума, [находящегося] под влиянием мантры [и] субстанций (sngag rdzas kyis bslad pa'i blo la ma ltos par yul gyi sdod lugs kho na'i dbang gis), тогда как с точки зрения зрителя, чьи глаза [находятся] под влиянием мантры [и] субстанций, [эти] лошади [и] слоны существуют в качестве собственного принципа пребывания объекта, не являясь тем, что устанавливается умом внутри (nang gi blos bzahag pa ma yin par yul rang gi sdod lugs).

Теперь, если соединять смысл этих примеров [с тем, что ими иллюстрируется], то, подобно тому, как зритель иллюзии, чьи глаза [находятся] под влиянием [мантры и субстанций, идентифицирует явленное], точно так же, когда эти дхармы явлены как существующие заурядным обычным существам (tha mal gyi sems can rang dga' ba), тогда те дхармы воспринимаются-признаются [ими] как существующие в качестве собственного принципа пребывания, не являясь установленными в силу [их] явления уму (blo la snang ba'i dbang gis bzahag pa min par chos de rnam rang gi sdod lugs su yod pa), что и должно называться врожденным восприятием-признаванием истинности [наличия], входящим [в те дхармы] с безначальности. Все же, если сравнивать устанавливаемое сватантриками [восприятие-признавание истинности наличия] согласно этому [вышеописанному] с умом, воспринимающим-признающим отрицаемое, [согласно] прасангикам, то [устанавливаемое сватантриками] весьма грубое (shin tu rags pa). [75A] Поэтому [с точки зрения прасангиков оно] не является тонким врожденным восприятием-признаванием истинности [наличия] (phra ba'i bden 'dzin lhan skyes).

/142/ Тогда, когда обнаруживают воззрение, отрицающее доказательствами истинность наличия, идентифицированную (воспринятую) тем врожденным восприятием-признаванием истинности [наличия], то, как для иллюзиониста, тогда внешние [и] внутренние дхармы [больше] не воспринимаются-не признаются (mi 'dzin pa) как существующие в качестве принципа пребывания, не являющегося установленным в силу [его явления] внутреннему - уму (или: в качестве принципа пребывания того, что не является установленным в силу [его явления] внутреннему - уму) (nang gi blo'i dbang gis bzahag pa ma yin pa'i sdod lugs), [вместо этого] становятся понимающими [их] как (имеющих) принцип пребывания, установленный в силу [его явления] уму (или: как (имеющих) принцип пребывания того, что установлено в силу [его явления] уму) (blo'i dbang gis bzahag pa'i sdod lugs).

Те [дхармы], которые устанавливаются в силу [их явления] уму, не опровергаемому верным познанием (tshad mas mi gnod pa'i blo'i dbang gis bzahag pa), принимаются как существующие в номинальном [плане] (эмпирически) (tha snyad du yod pa), но все, что устанавливается в силу [явления] уму, не принимается как существующее [лишь] в номинальном [плане]. {51A} Хотя рождение ростка из семени является установленным в силу [его явления] уму, но [у сватантриков] это совместимо с тем, что росток рождается из семени, будучи также [имеющим место в этом качестве] и со своей стороны (rang ngos nas). Это подобно тому, как [в том примере] основа магического воспроизведения фантомов явлена как лошади [и] слоны, будучи также [имеющей место в этом качестве] и со своей стороны.

Дхармата также устанавливается ('jog) как существующая в силу [ее явления] уму, которому она сама явлена, но, хотя дхармата устанавливается как существующая в силу [ее] явления мудрости [святого], зрящей «каково» (ji lta ba gzigs pa'i ye shes la snang ba'i dbang gis), [сама] мудрость [святого], зрящая «каково», не устанавливает дхармату как существующую. Вместо этого она устанавливается [как существующая] иным [по отношению к этой мудрости] умом – умом номинального (tha snyad pa'i blo

gzhan gyis), который [думает], что «дхармата является существующей в силу [ее] явления мудрости святого».

Так же, как у иных личностей, чьи глаза не [находятся] под влиянием [мантры и субстанций], не существует обоих: явления [и] признания лошадей [и] слонов, аналогично, для мудрости святого, ведающей «каково», которая не [находится] под влиянием неведения, тоже не существует явление этих относительных предметов, именно в отношении которых она (эта мудрость) и ведает «каково». И стоит ли [тогда] говорить о восприятии-признании [этой мудростью дхарм], имеющих место в качестве принципа пребывания, не являющегося установленным [в силу его явления] уму (или: в качестве принципа пребывания того, что не является установленным [в силу его явления] уму)?

Таков способ соединения смысла примеров с тем, что все дхармы - иллюзия.

[75Б] [Оппонент]: Хотя иллюзия явлена как лошадь [или] слон, она пуста от лошади [или] слона. Аналогично, хотя кувшин и тому подобное явлен как кувшин и тому подобное, он пуст от кувшина и тому подобного. Это – смысл того, что все дхармы подобны иллюзии и задействуется как смысл пустоты (от) себя (rang stong).

[Ответ]: Некоторые утверждают, что все дхармы [подобным образом] пусты (от) себя, тогда как другие утверждают, что [только] относительное соединившееся (kun rdzob 'dus byas) пусто (от) себя - оба [воззрения], однако, являются великими [в своей ошибочности] воззрениями прерывности. /143/ Если согласно этим [воззрениям], то приходим к тому, что никакая дхарма не возможна также (даже) и как являющаяся ей самой и, если согласен с этим, то приходим к тому, что все дхармы невозможны. То же самое верно и в отношении соединившегося. И приходим к тому, что пустота (от) себя тоже не является собой, так как является пустой (от) себя. Три сферы [должны приниматься вами] как действительные!

Поэтому в системе сватантриков росток и так далее является обоими: имеет место в качестве собственного принципа пребывания объекта (yul rang gi sdod lugs su grub pa) и зависит от установления умом (blos bzhaq pa la ltos pa), а имеющее место [только] в качестве собственного принципа пребывания объекта, не являясь установленным в силу [его явления] уму (blo'i dbang gis bzhaq pa min par yul rang gi sdod lugs su grub pa) – конечное отрицаемое аргументом.

[Анализ отрицаемого в Сватантрике, основанный на авторитетных текстах]

При этом в «Мадхьямакалоке» (dbu ma snang ba) прямо [и] ясно излагается способ определения ('jog tshul) существующего относительно и, если [рассмотреть] противоположное [этому определению], то, преобразовав в [определение] существующего истинно (bden yod) и исходя из отбрасывания [получившегося в результате преобразования] смысла, определяем в точности согласно этому объяснению, каков критерий отрицаемого [в системе сватантриков].

В «[Мадхьямака]Алоке» сказано:

«У вещей по-настоящему сущность не существует (dngos ro yang dag par ngo bo nyid med pa), но ошибающийся ум полностью приписывает противоположное этому и называется относительным (kun rdzob) («полная темнота, полное невежество»), {51Б} так как это [относительное] или этим [относительным] как бы затемняет(ся) (закрывает(ся)) (bsgrib pa), как будто скрывает(ся) (прячет(ся)) ('gebs pa) таттву (таттва). Соответственно, в Сутре [«Ланкаватара»] сказано также:

«Вещи рождаются в относительном смысле,

В высшем смысле (абсолютно) [их] собственное бытие не существует.

[76А] *То, которое ошибается в отношении несуществования собственного бытия,*

Принимается как то, что затемняет настоящее (yang dag kun rdzob)».

Поскольку возникают из того, то все указанные тут (в цитате) увиденные (воспринятые) этим [умом] лживые вещи (mthong ba'i dngos ro rdzun pa thams cad) являются только относительным (kun rdzob pa kho na). А также они возникают в силу полного созревания отпечатка безначальной ошибочности (thog ma med pa'i 'khrul ba'i bag chags), когда тем [умом] даже у всех насекомых вещи видятся согласно указанному тут (в цитате) – как будто [они] по-настоящему имеют самостоятельность (сущность) (bdag nyid). Поэтому все обманчивые сущности вещей, [устанавливаемые] в силу этих [ошибочных] мыслей (bsam pa), называются существующими только относительно (kun rdzob tu yod pa kho na)».

/144/ Здесь сказано, что вещи существуют в силу мысли (bsam pa'i dbang gis) и что [даже] для всех насекомых вещи явлены в силу полного созревания отпечатка безначальной ошибочности – неведения – как не являющиеся существующими в силу мысли, а как существующие в качестве самостности (сущности) настоящих вещей (yang dag pa'i dngos po'i bdag nyid du yod par).

[Оппонент]: Однако в «Мадхьямакалоке» сказано: «Говоря, что в абсолютном смысле рождения не существует, этими [словами] объясняется, что для правильного сознания-познания (yang dag pa'i shes pa) рождение не имеет места». Поэтому разве критерий существующего абсолютно не объясняется как имеющее место в качестве существующего, [установленного] ведающим сознанием, оценивающим таттву (de kho na nyid 'jal ba'i rig shes)?

[Ответ]: Чрезвычайно важно понять, что в обоих вариантах (skabs) – как в Сватантрике, так и в Прасангике – существуют две области установления [значения слова] «абсолютное» в [высказывании] «не существует в абсолютном [плане]» (don dam par med). В первой [интерпретации], исходя из задействия «абсолютного» в отношении ведающего сознания, которое исследует таттву тремя [способами]: слушанием, обдумыванием и созерцанием (освоением), «не существующее в абсолютном [плане]» (don dam du med) устанавливается (bzhas pa) в отношении несуществующего облика (стороны) [относительных вещей в области восприятия] этого [ведающего сознания] (de'i ngog med pa la). Во второй [интерпретации], исходя из задействия «абсолютного» в отношении истинного (истины) (bden pa), «не существующее в абсолютном [плане]» устанавливается в отношении несуществующего [в качестве имеющего место] истинно (bden par med pa).

[76Б] При этом, используя первую область установления, абсолютное возможно; и возможно в смысле имеющего место в качестве облика (стороны) [в области восприятия] того [ведающего пустоту сознания]. А используя последующую область установления, невозможны оба: «абсолютное» и «имеющее место в качестве того абсолютного».

При этом, если [нечто] имеет место истинно, [оно] должно иметь место в качестве облика [в области восприятия] ведающего сознания, которое исследует таттву, так как если [нечто] имеет место истинно, [оно] должно иметь место в качестве принципа пребывания (gnas lugs). {52А} Хотя [нечто] и имеет место в качестве принципа пребывания, однако [оно] не обязательно имеет место истинно. Следовательно, хотя [нечто] и имеет место в качестве облика [в области восприятия] ведающего сознания, которое исследует таттву, [оно] не обязательно имеет место истинно. /145/ Поэтому, исходя из задействия «абсолютного» в отношении ведающего сознания, поскольку росток не существует в качестве облика (стороны) [в области восприятия] этого ведающего сознания, росток может быть установлен как не существующий в абсолютном [плане], а поскольку дхармата существует в качестве облика [в области восприятия] этого ведающего сознания, [то, исходя из задействия «абсолютного» в отношении истинного], дхармата не может быть установлена как имеющая место в абсолютном [плане] [то есть как имеющая место истинно], так как если росток не существует в качестве облика [в области восприятия] этого ведающего сознания, [он] обязательно не имеет места в качестве принципа пребывания, а если [нечто] не имеет места в качестве принципа пребывания, [оно] обязательно не имеет места истинно; но поскольку дхармата существует в качестве облика [в области восприятия] ведающего сознания, она считается имеющей место в качестве принципа пребывания, однако просто благодаря тому, что [нечто] имеет место в качестве принципа пребывания, [оно] не должно считаться имеющим место истинно.

Опираясь на неразличение этих особенностей, возникают такие ошибки как принятие того, что критерий отрицаемого (dgag bya'i tshad) – то, что приемлемо для исследования посредством доказательств (строгим исследованием) (rigs pas dpyad bzod). В силу неразличения двух: приемлемого для исследования, анализирующего таттву посредством доказательств, и обоснованного посредством доказательств (rigs pas grub pa), прежние великие мудрецы, такие как [переводчик] Огло [Ченпо], полагают, что абсолютная истина не является познаваемой (shes bya ma yin pa), [поскольку не обоснована посредством доказательств и, следовательно, не приемлема для такого исследования], тогда как другие, например Чаба [Чойкьи Сэнге], утверждают, что несуществующее [в качестве имеющего место] истинно обосновано как истинное [и имеет место истинно] (bden med bden grub), [поскольку приемлемо для такого исследования] – такие огромные ошибки возникают.

[Правильная идентификация отрицаемого сватантриками]

[77А] Теперь объясню, что за «имеющее место благодаря собственному признаку» (rang gi mtshan nyid kyis grub pa), которое принимается [или] не принимается сватантриками в номинальном [плане]. Совершенно ясно, что Ачарья Бхававивека полагает, что в номинальном [плане] вещи имеют место благодаря собственному признаку, так как, когда он опровергает идею (don) виджняна[вадинов], утверждающих [вслед за] Сутрой «Сандхинирмочана», [где сказано, что] сущность парикальпиты не существует [как имеющая место благодаря] собственному признаку (mtshan nyid ngo bo nyid med pa), сущность паратантры не существует как рождающаяся [из (от) иного] (skye ba ngo bo nyid med pa), сущность паринишпанны не существует в абсолютном [плане] (don dam ngo bo nyid med pa), [закрывающуюся в том, что] парикальпита не имеет места благодаря собственному признаку и так далее, тогда он, понимая парикальпиту в двух [видах]: обозначающее ('dogs byed) и обозначаемое этим [обозначающим] (des btags pa), объясняет, что, если принять обозначающие вербально-концептуальные [факторы] ('dogs byed kyī sgra rtog) за не имеющие места благодаря собственному признаку, то [это] будет нигилистическим отрицанием (skur 'debs). /146/

В его «Праджняпрадипе», в комментарии двадцать пятой главы «Праджнямулы», сказано:

«Здесь, если же говорят, что не существует то, которое является сущностью парикальпиты – название в уме (вербализованные мысли) (yid la brjod pa) «чувственное» или название [его] в качестве слова (tshig tu brjod pa), то [это] является нигилистическим отрицанием вещей, так как [это] – нигилистическое отрицание названия в уме и названия в качестве слова».

{52Б} В своем комментарии этого Авалокитааврата не прямо (shugs kyis) объясняет:

«Йогачарины говорят о сущности парикальпиты, что [эта] сущность не существует именно потому, что сущность не существует [как имеющая место благодаря собственному] признаку. Признание, что у того, которое является сущностью номинального обозначения (tha snyad 'dogs pa) – концептуального [познания], называющего в уме сущность и особенности чувственного, или названия [этого] в качестве слова – сущность не существует именно потому, что [у него] сущность не существует [как имеющая место благодаря собственному] признаку, является нигилистическим отрицанием возникающих независимо относительных вещей (относительных вещей – паратантры). Поэтому указывается, что [принимать это] невозможно».

[77Б] \36\ Согласно этому ясно объясняется, что в относительном [плане] у вещи существует сущность, [имеющая место благодаря собственному] признаку.

Кроме того, в системе Бхававивеки [считается, что] если принимать, что [даже] в номинальном [плане] вещи не существуют благодаря собственному признаку, [их] собственное бытие не существует или [они] не имеют места благодаря собственной сущности (rang gi ngo bos ma grub pa), тогда нужно принимать, что даже в номинальном [плане] вещи не имеют места субстанционально (rdzas su ma grub pa), так как, если иначе, то придем к тому, что [такое] существующее субстанционально (rdzas yod), [несуществующее благодаря собственному признаку и так далее] и существующее условно (btags yod) совместимы, и так как нет никаких философов – внутренних (буддийских) или внешних – признающих, что сущность у имеющего место субстанционально не существует.

Бхававивека не принимает также, что вещи не имеют места субстанционально, так как в его [тексте] «Таркаджвала» сказано:

/147/ «Но, если [вы], действуя в качестве [дхармы] стороны (субъекта умозаключения) чувственное как совокупность однородных атомов, высказываете довод: «Оно не является существующим субстанционально [и причиной восприятия чувственного]», то тогда это будет не обоснованным доводом. Почему же? Принято, что однородные атомы, соединяясь в совокупность, при помощи друг друга [образуют] объект, и ум, которому они явлены, рождается в качестве образа соединения атомов. Мы признаем, что совокупности однородных атомов – кувшин и так далее, а также сами атомы субстанциональны в относительном [плане] (как относительное) (kun rdzob tu rdzas). Поскольку атомы являются самостоятельностью (сущностью) соединения восьми субстанций, то они также признаются именно субстанциональными. Аналогично, кувшин и так далее – самостоятельность (сущность) [их] соединения – тоже является именно субстанциональным».

[78А] Поэтому, поскольку Ачарья Чандракирти не принимает, что даже в номинальном [плане] вещи имеют место благодаря собственному признаку или имеют место благодаря собственной сущности, он говорит, комментируя [эти строки из «Мадхьямакаватары» (24, стр. 122, VI, 36)]:

«Теми же доказательствами, которыми

[Устанавливается невозможность рождения из себя и другого с точки зрения истинной сути, устанавливается его невозможность и с точки зрения наименований]»,

что рождение имеющего место субстанционально является опровергаемым.

{53А} Ниже будет объясняться очень обширно способ отрицания имеющего место субстанционально даже в номинальном [плане].

Кроме того, Бхававивека излагал, что, поскольку познание – непосредственное восприятие (mngon sum gyi shes pa) воспринимает только собственный признак вещи, будучи лишенным концептуального [познания] и следующей за ним дискурсивности (rtog pa dang rjes su dran pa'i gnam par rtog pa), постольку непосредственному восприятию явлен собственный признак вещи. И [он] объяснял снова и снова, что верное познание – непосредственное восприятие (mngon sum tshad ma) – безошибочное познание (ma 'khrul pa'i shes pa). Следовательно, несомненно, что [он] принимает вещи как имеющие место благодаря собственному признаку в номинальном [плане].

Ачарья Камалашила тоже принимает вещи как имеющие место благодаря собственному признаку в номинальном [плане], поскольку, когда он объясняет смысл Сутры «Сандхинирмочана», [он говорит], / 148/ что существование сущности у паратантры в абсолютном [плане] является парикальпитой (полностью признаваемым) и поэтому сущность [паратантры] в абсолютном [плане] не существует, но, поскольку в номинальном [плане] у паратантры существует собственный признак, этим исключается нигилистическое отрицание – [таков, по его мнению], смысл «Сандхинирмочаны», и так как [он] обширно объясняет в «Мадхьямакалоке», что [Сутра] «Сандхинирмочана», устанавливая (gtan la phab pa) [воззрение в отношении] обширной, средней и краткой [Сутр] Матери (Праджняпарамиты), [имеет] установленный смысл (nges don), поскольку в ней указывается, что такие высказывания в обширных, средних и кратких [Сутрах] Матери (Праджняпарамиты) как «рождение всех дхарм не существует», не могут идентифицироваться как соответствующие звуку, вместо этого [их] необходимо идентифицировать как «несуществование рождения в абсолютном [плане]». [78Б] Поскольку будет [слишком] много слов, [цитату из] источника («Мадхьямакалока») [здесь] не пишу.

В дополнение к этому Шантаракшита [и Камалашила] – отец [и] сын – также определенно признают вещи имеющими место благодаря собственному признаку, поскольку [они] объясняют в «Махапрамане» (tshad chen) («Таттвасанграха» и «Панджика»?) и в «Мадхьямакалоке», что большинство доказательств (rigs pa), [принимаемых] в собственной системе «Семи трактатов по логике» [Дхармакирти], общие для обоих – мадхьямиком [и] читтаматринов.

Ачарья Джнянагарбха также объясняет в «Сатьядвее» (bden gnyis):

«Поскольку любая вещь способна выполнять функцию согласно тому, как [она] явлена. То, что рождается, опираясь на причины и условия, следует знать как настоящую относительную истину (yang dag pa'i kun rdzob ky'i bden pa). Согласно этому, то, что явлено в познании «детей» (обывателей) в качестве соответствующего смысла-предмета, [возникающего] из (от) всевозможных причин, ведается как настоящее относительное, так как пребывает в качестве вещи соответственно тому, как [она] явлена познанию».

Поскольку это бесспорно (bsnyon du med pa), что чувственное и так далее явлено сознанию глаза и так далее так, как будто [оно] пребывает в качестве объекта, имеющего место с его собственной стороны, а также в качестве принципа пребывания (yul kho rang gi ngos nas kyang sdod lugs su grub par gnas pa lta bur snang ba), кто из махаянистов будет отрицать этот способ явления [и то, что этим способом явлено]? {53Б} /149/ Поскольку [Джнянагарбха] объясняет, что вещи пребывают согласно способу [их] явления непосредственному восприятию, которому они явлены согласно этому [вышеописанному], и поскольку [он] объясняет, что вещи способны выполнять функцию согласно тому, как [они] явлены, то совершенно ясно, что [он] признает, что вещи, не являясь способными выполнять функцию только лишь в силу признавания [этого] умом, являются способными выполнять функцию, [будучи] объектами, [имеющими место] также и со своей стороны ([будучи имеющими место] со своей стороны – стороны объекта) (yul rang ngos nas). Поэтому, хотя [они] и объясняют, что сущность вещей не

существует, [они] понимают [это], исходя из контекста, [подразумевающего] задействие абсолютного, [а не задействуя это отрицание в качестве отрицания вещей, имеющих место со своей стороны].

[79А] Поэтому реалисты признают собственный признак вещи в абсолютном [плане], а поскольку этот Ачарья [Джнянагарбха] признает вещи, имеющие место благодаря собственному признаку, за являющиеся относительными, [а не абсолютными, он] объясняет, что абсолютное реалистов мадхьямики принимают за относительное, поскольку [он] говорит в «Сатьядвае»:

«То, что некоторые принимают именно как абсолютное, иные принимают как только настоящее (yang dag kho nar). Если согласно этому, то только такова правильная интерпретация этих слов Сутры.

Согласно этому, объясняю:

То, которое иные задействуют как абсолютное,

Оно – относительное [для] других,

Подобно тому, как та, что является признаваемой в качестве матери одного,

Признается также и женой иного».

Смысл [слов] «только настоящее» (yang dag pa kho nar) - «только настоящее относительное» (yang dag kun rdzob kho nar). Как объяснено выше, поскольку Чандракирти не признает имеющее место благодаря собственному признаку даже в номинальном [плане], он отвергает, что абсолютное (в оригинале: «относительное») реалистов мадхьямики принимают за относительное (в оригинале: «абсолютное»). Кроме того, в «Сатьядвае» сказано:

«Хотя [дхармы] подобны по [своему] явлению, но в отношении выполнения функций

Поскольку [одни] способны и поскольку [другие] не способны [выполнять их],

[Постольку] на настоящее и на не являющееся настоящим

Задействуется подразделение относительного».

И во «Вритти» (в автокомментарии) [он] объясняет:

/150/ «Хотя подобны по [своему] явлению в познании в качестве ясного образа (gsal ba'i rnat pa), но, исходя из задействия со [всей] определенностью того, что в отношении выполнения функций согласно тому, как [они] явлены, [они] являются необманивающими и обманывающими, как [настоящая] вода и так далее и как [вода в] мираже и так далее, [они] постигаются как настоящие и не являющиеся настоящими. Если же [смотреть с точки зрения] действительности (dngos su na), то эти два сходны лишь по сущности – именно по несуществованию их сущностей».

[79Б] [Слова] «если [смотреть с точки зрения] действительности» (dngos su na) имеют смысл «если [смотреть с точки зрения] абсолютного» (don dam par na) и, следовательно, хотя [они] и сходны в несуществовании [их] сущностей [в абсолютном плане], но в относительном [плане] существует разница в отношении существования [и] несуществования [их] сущностей с точки зрения обмана [и] безобманности, поэтому [он] совершенно ясно проводит подразделение [относительного] на настоящее и не являющееся настоящим. {54А} Кроме того, с очевидной ясностью понятно, что именно из-за того, что все мадхьямики-сватантрики принимают настоящее относительное, [они] принимают, что в номинальном [плане] вещи имеют место благодаря собственному признаку и имеют место благодаря собственной сущности. Поскольку «ложное» (log pa) в [выражении] «ложное относительное» (log pa'i kun rdzob), [как противоположное настоящему относительному], является называющим превратное (phyin ci log), то противоположное ему самому – настоящее – должно относиться к не превратному (phyin ci ma log) и потому, поскольку относительное подразделено на два: настоящее [и] ложное, относительное, как [они] говорят, двух [видов]: превратное [и] не превратное. Теперь, если соглашаться, что у всего относительного сущность, имеющая место со своей стороны [– со стороны] объекта, ни в малейшей степени не существует, то не подобает отклоняться от (las 'os med) принятия того, что все относительное даже в номинальном [плане] - исключительно признаваемое концептуально (rtog btags 'ba' zhid), так как даже лишь обратившие [свой] ум к логике не принимают, что у [того, что] одинаково является относительным – исключительно признаваемым концептуально, существуют особенности (отличия) [в плане] превратности-непревратности или являемости-неявляемости настоящим. Поэтому если впрямь оппонент будет обладать постижением, когда вещи принимаются в качестве настоящего

относительного и имеющего место субстанционально, то [ему] не подобает отклоняться от принятия того, что в номинальном [плане] вещи имеют место благодаря собственной сущности.

[Доказательство на основе довода лишенности единичности и множественности]

/151/ Таким образом закончив объяснение отрицаемого аргументом в школе сватантриков, [80А] [теперь] следует кратко рассказать об очень важных доказательствах, которыми главным образом доказывают, опровергая отрицаемое.

[80А] Отец, Шантаракшита, и его [духовный] сын, [Камалашила], опираясь на Сутры «Питапутрасамагама» (yab sras mjal ba) и «Ланкаватара», а также на высказывания Арядевы:

«Не существует пальца помимо суставов»

и так далее, объясняют с особым акцентом аргумент лишенности единичности и множественности (gcig dang du bral). Хотя в «[Мадхьямака]Алоке» [Камалашилы] объясняется также множество других доказательств, все же, поскольку очевидно, что среди тибетцев [это доказательство является] наиболее известным, то кратко расскажу, [как] устанавливается (gnam par bzhas pa) этот аргумент.

Выдвижение аргумента и [его] обоснование (rtag dgod pa dang tshul sgrub pa'o).

[I] Первое. Индивид не существует [как имеющий место] истинно (bden par med de), так как лишен истинных единичности и множественности (bden pa'i gcig dang du ma dang bral ba'i phyir).

Пример: как отражение лица, которое проявляется в зеркале.

[II] В обосновании:

[II А] Каким верным познанием обосновано охватывание (khyab pa).

Чтобы определить, что этот аргумент существует только в [пределах тезиса] соответствующей стороны (mthun phyogs) и не существует в [пределах тезиса] несоответствующей стороны (mi mthun phyogs), необходимы три верных познания:

[1] Верное познание, которое определяет, что [обладатель дхармы, в данном случае – индивид], лишен истинных единичности и множественности;

{54Б} [2] Верное познание, которое определяет, что объединяющая основа (gzhi mthun) этого аргумента и [предиката] несоответствующей стороны невозможна.

[3] Верное познание, которое определяет прямую несовместимость [двух:] существующего истинно [и] несуществующего [в качестве имеющего место] истинно.

При этом, поскольку прямая несовместимость в отношении двух: существования [и] несуществования определяется, когда посредством лишь совершенного отсечения (gnam par bcad pa) одного [из этой пары] полностью обрезается (и таким образом оценивается-познается) (yongs su gcod pa) второе, постольку, [в силу этого] отсекая приписывание – возможность третьего варианта помимо истинных существования [и] несуществования, способны определить, что [они] прямо несовместимы, лишь обратив ум к этому.

Если думают так: то истинное существование (bden yod) является лишенным истинных единичности и множественности, поэтому разве аргумент (лишенность истинных единичности и множественности) не будет входить в [предикат] несоответствующей стороны (существующее в качестве имеющего место истинно) [и тем самым отрицать обратное охватывание]?

[80Б] /152/ [Ответ]: Только лишь из-за этого аргумент не будет входить в [предикат] несоответствующей стороны. \37\ Для того, чтобы аргумент входил в [предикат] несоответствующей стороны, должна [быть] возможна объединяющая основа, являющаяся той дхармой - отрицаемым (существующим истинно) и являющаяся также тем аргументом (лишенностью истинных единичности и множественности), а поскольку объединяющая основа, являющаяся существующим истинно и являющаяся также лишенной истинных единичности и множественности, не возможна, постольку нет ошибки.

Что касается определения верным познанием невозможности объединяющей основы этих двух. Верным познанием, которое определяет прямую несовместимость единичности и множественности, когда посредством лишь совершенного отсечения одного [из этой пары] полностью обрезается (и таким образом оценивается-познается) второе, отсекается приписывание – возможность третьего варианта – того, что является обоими: единичным и множественным, или не является [ими] обоими, в отношении просто (не квалифицируемого как «истинное») существующего, и именно посредством этого, отсекая

приписывание – возможность третьего варианта – того, что является обоими: истинно единичным и истинно множественным, или не является [ими] обоими, также и в отношении существующего истинно, появляется способность определить невозможность объединяющей основы лишенности истинных единичности и множественности и существующего истинно, лишь обратив ум к этому.

[II Б] Второе. Обоснование «дхармы стороны» (наличия аргумента у обладателя дхармы - субъекта) (phyogs chos).

Обоснование лишенности истинной единичности и обоснование лишенности истинной множественности.

[II Б. I] Первое. Если [нечто] является истинно единичным, [оно] должно являться [тем, чьи] части не существуют (cha med), поэтому опровержением несуществования частей отрицается истинная единичность.

В опровержении несуществования частей два [раздела]:

Отрицание несуществования частей у соединившегося ('dus byas) и отрицание несуществования частей у несоединившегося ('dus ma byas).

[II Б. I а] Первое. [Если рассматривать] соединившееся, то у обладателей чувственного (gzugs can) нужно отрицать несуществование частей по сторонам [пространства], а у не являющихся обладателями чувственного (gzugs can ma yin pa) - несуществование частей времени.

Первое. Приходим к тому, что два пребывающих рядом [друг с другом] и не [имеющих между собой] промежутка атома, принимаемые в качестве [того, чьи] части не существуют, соприкасаются, так как [они] - отличные [друг от друга] вещи - обладатели чувственного, которые занимают определенное положение и не [имеют между собой] промежутка. [81А] Если согласен, [что они соприкасаются], то [они] соприкасаются полностью всей [своей] сущностью (bdag nyid thams cad) или соприкасаются одной стороной (частично). /153/ {55А} Если согласно первому, то приходим к тому, что [они] смешаны [друг с другом по своим пространственным] положениям. Если согласен, то приходим к тому, что, сколько бы атомов ни соединилось, невозможно увеличение размера [соединения]. Если [они] соприкасаются одной стороной и не соприкасаются другой стороной, то теряет смысл то, что [они] являются [тем, чьи] части не существуют, [поскольку у них имеется как минимум две стороны].

Второе. Отрицание лишенности частей времени (моментов) у сознания-познания (shes pa) и так далее. Между первым и вторым моментами сознания глаза, признаваемых непосредственной причиной (dngos rgyu) [и ее] непосредственным плодом (dngos 'bras), [соответственно], вклинивается или не вклинивается иной момент (skad cig gzhan gyis chod dam ma chod). Если согласно первому, то теряет смысл то, что они являются непосредственной причиной [и] непосредственным плодом. Если согласно второму, то [первый из них, вклиниваясь во второй], вклинивается [в него] полностью всей [своей] сущностью или одной стороной вклинивается, а другой не вклинивается. Если согласно первому, то [эти два момента] стали бы смешанными во времени. Если согласен, то плод стал бы существовать во время причины. Если согласно второму, то теряет смысл то, что они являются [тем, чьи] части не существуют.

[II Б. I б] Отрицание несуществования частей у несоединившегося.

Той частью пространства, которая относится к полости внутри кувшина, [находящегося] на западе, охватывается или не охватывается полость внутри кувшина, [находящегося] на востоке. Если охватывается, то полости этих кувшинов, [находящихся] на западе [и] на востоке, будут не отличны. Если согласно этому, то если влить воду в восточный кувшин, западный кувшин стал бы наполненным водой. Если не охватывается, то теряет смысл то, что пространство является [тем, чьи] части не существуют, так как существуют [по крайней мере две] разные части пространства, относящиеся к полостям восточного [и] западного кувшинов.

[81Б] Точно так же этим доказательством легко обосновать, что дхармата тоже наделена частями. Та часть дхарматы, которая считается собственным бытием колонны, считается или не считается собственным бытием кувшина. Если считается, то собственное бытие колонны и собственное бытие кувшина будут не отличны, поэтому [сами] колонна [и] кувшин тоже будут одним. Если не считается, то теряет смысл то, что у дхарматы не существуют части.

/154/ Кроме того, та часть дхарматы, которая считается объектом мудрости будды (sangs rgyas kyi ye shes), считается или не считается объектом Пути Видения Великой Колесницы (theg chen mthong lam). Если считается, то приходим к тому, что Путь Видения Великой Колесницы постигает

непосредственным восприятием Свабхавикакаю, обладающую двумя [видами] чистоты (dag pa gnyis ldan gyi ngo bo nyid sku). Если согласен с этим, то приходим к тому, что объяснения Владыкой Майтреянатхой (rje btsun byams mgon) не подобных [друг другу] способов видения, [задействуемых отдельными видами] мудрости, [относящихся к каждой из] десяти ступеней [святости], и избавляющих от случайных (преходящих) загрязнений в отношении дхарматы, не приемлемы. Если не считается, то теряет смысл то, что у дхарматы не существуют части (cha shas med).

Некто говорит: У сущности дхарматы части не существуют, но существуют части при подразделении опор (rten) и тому подобного, [на которые опирается дхармата].

[Ответ]: Что является смыслом того, что у сущности не существуют части? {55Б} [Это] задействуется в отношении несуществования частей, имеющих место благодаря собственной сущности, или задействуется в отношении несуществования подразделения на не подобные [друг другу] по роду части, исходя из которых [ничто] устанавливается как дхармата, или [это] относится к тому, что, если [ничто] является собственным бытием дхарматы, то [у него] не существует отличий?

Если согласно первому, то приходим к тому, что у сущностей всех дхарм части не существуют.

Если согласно второму, то приходим к тому, что у сущностей всего познаваемого части не существуют, так как не существует подразделения на не подобные [друг другу] по роду части, исходя из которых [ничто] устанавливается как познаваемое, так как все [они] тождественны по роду – являются возможными в качестве объектов ума (blo yul du byar rung yin par rigs gcigs).

[82А] Если согласно третьему, то приходим к тому, что у [фразы]: «два – несуществование истинного рождения и несуществование истинного прекращения» (bden pa'i skye ba med pa dang| bden pa'i dgag pa med pa gnyis) не существуют отличные [друг от друга] части, так как, если [ничто] является собственным бытием дхарматы, то [у него] обязательно не существуют отличные [друг от друга] части. Если согласен, то приходим к тому, что у двух: несуществования рождения [и] несуществования прекращения, тоже не существует отличие [друг от друга]. Если согласен, то приходим к тому, что у двух: несуществования вещи (не-вещи) (dngos med) [и] несуществования кувшина (bum med) тоже не существует отличие [друг от друга], а также приходим к тому, что, если [две некие дхармы] являются отрицанием, [это] охватываются [тем, что они] являются тождественными [друг другу].

Приходим к тому, что между истиной прекращения ('gog bden) в потоке Архата-шравака и Свабхавикакаей тоже не существует отличие, так как [обе являются дхарматой и] у сущности дхарматы подразделение не существует. /155/ Если согласен, то приходим к тому, что, если [ничто] является [хинаянской] нирваной прерывности (chad pa myang 'das), оно охватывается тем, что является [махаянской] непребывающей нирваной (mi gnas pa'i myang 'das).

Приходим к тому, что, если [ничто] является частью сущности дхарматы, относящейся к колонне, [оно] должно являться частью [сущности дхарматы], относящейся к кувшину, так как сущностью дхарматы охватываются оба: колонна [и] кувшин, и у нее не существуют части. Если согласен, то приходим к тому, что колонна [и] кувшин – одно [и между ними] не существует противоречия.

Эти [доказательства] – лишь примеры (mtshon pa); если хорошо укрепиться в системе доказательств (rigs pa'i rnam gzhas legs par chags na), то никогда, даже в сновидении, не будет шанса принять, что у дхарматы не существуют части и тому подобного.

[II Б. 2] Обоснование лишенности истинной множественности. Индивид не имеет места в качестве истинной множественности, так как истинная единичность не существует – охватывается, так как множество должно устанавливаться исходя из соединения единичного. Аргумент обоснован предыдущим опровержением несуществования частей.

Согласно этому, если все дхармы имеют место как наделенные частями, это охватывается тем, что в отношении каждой дхармы существуют два: части и обладатель частей (cha dang cha can). [82Б] Хотя вообще части и обладатель частей являются тождественными по сущности, но когда [они] явлены уму, [они] явлены как отличные по сущности. Согласно этому, способ [их] явления (snang tshul) не соответствует способу [их] пребывания (gnas tshul), [поэтому] дхармы приемлемы в качестве лживых (chos rdzun pa la 'thad). Однако, если [ничто] является дхармой, имеющей место в качестве принципа пребывания объекта (yul kyü sdod lugs su), не являясь полагаемой в силу [ее] явления уму, то [такая дхарма] является несовместимой с этим способом, [когда дхармы приемлемы в качестве лживых из-за несоответствия способа явления способу пребывания], так как смыслом лживости является то, что

[дхарма] в [плане] способа пребывания пребывает одним [образом], по отношению к которому [она] в [плане] способа явления явлена иным [образом] (gnas tshul gzhan du gnas nas snang tshul gzhan du snang), а если [нечто] имеет место истинно, [оно] должно пребывать как отвергнувшее лживость во всех отношениях.

{56А} Если [нечто], наделенное частями, имеет место истинно, тогда ум, которому части [и] обладатель частей явлены как отличные по сущности, будет безошибочным. Если согласен, [что этот ум безошибочный], то придем к тому, что кувшин и его горлышко и так далее отличны по сущности [согласно явленному].

/156/ Это доказательство легко опровергает также и то, что дхармата имеет место истинно. Поэтому принятие дхарматы за имеющую место истинно, поскольку [это] является критерием дурака, лишь [обратившего свой] слуховой проход (rna lam) к доказательству [на основе довода] лишенности единичности и множественности и тому подобным, но не ознакомившего [с ними свой ум], лишено всякой сути (значения) (snying ro ci'ang med).

[Как понимается пример отражения в зеркале]

Что касается приведения примера отражения лица [в зеркале]. Отражение лица не является подходящим примером (mthun dpe) на основании того, что реалист, [для которого был выдвинут силлогизм], уже определил (nges pa) верным познанием несуществование истинности [наличия], так как если верным познанием установлено воззрение Мадхьямаки в отношении одной основы, то, задействуя это же верное познание, вне зависимости от иного верного познания, становятся определяющими несуществование истинности [наличия] в отношении всех дхарм, лишь обратив ум [к этому].

Если так, тогда как понимать приведение [этого] примера в качестве подходящего?

Принимая росток и так далее за [имеющее место] истинно, принимают, что [росток и так далее] имеет место согласно явленному - этому явлению ростка и так далее в качестве [имеющего место] истинно. [83А] И тем, кто, хотя не понимают воззрение Мадхьямаки, но уже определили, что согласно тому, как [явлено] отражение лица [в зеркале] (т.е. как настоящее лицо), [оно] не истинно [в качестве настоящего лица] – именно тогда приводится пример.

Когда определяют таким образом (неистинность лица в отражении в общепринятом смысле), то, если [при восприятии] отражения лица определяют [также и] несуществование [его] истинности согласно принимаемому мадхьямиками, то обязательно определяют, что [само] отражение также не истинно, поэтому, хотя реалисты ниже [мадхьямиков] не определяют подобное тому несуществование истинности [согласно принимаемому мадхьямиками], но, поскольку все – от понимающих термины-обозначения мирских обывателей и выше (rda la byang ba'i 'jig rten phal pa yan chad thams cad) – уже определили то отражение как не истинное в качестве лица, хотя и явленное в качестве лица, [они] уже определили то отражение лица как неистинное [в плане] соответствия явленному таким образом (как истинное) (ji ltar snang ba bzhin du mi bden par). А поскольку [они] ни в малейшей степени не определяют неистинность ростка, кувшина и так далее [в плане] соответствия явленному таким образом (как истинное), постольку, из-за очень большой разницы в трудности-легкости определения несуществования истинности [в отношении] ростка и так далее и [в отношении] отражения лица, и приводится пример отражения. /157/ Очевидно, что у нисколько не понимающих это дураков, лишенных мудрости, возникают очень большие трудности с соответствием примера.

Когда определяют неистинность отражения [в плане] соответствия явленному таким образом (как истинное) (ji ltar snang ba ltar mi bden par), то не обязательно определяют также и неистинность [в плане] соответствия явленному в качестве имеющего место истинно (bden grub tu snang ba ltar), так как если это было бы обязательно, то стало бы несуществующим положение о подразделении [относительного] на настоящее [и] ложное в зависимости от мира. {56Б} Этот аргумент лишенности единичности и множественности объяснен в «Мадхьямакаланкаре» (rgyan) [Шантаракшиты] как [аргумент] «невосприятия охватывающего» (khyab byed ma dmigs pa). Без приписывания какой-либо дхарме значения (смысла) истинных единичности или множественности (– «охватывающего») нет места рождению приписывания значения (смысла) третьего варианта [кроме единичности или множественности], то есть, нет приписывания значения (смысла) истинности [наличия – «охватываемого», поскольку имеющее место истинно обязательно должно иметь место по одному из

этих двух вариантов]. Следовательно, [дхармы] имеют место как исключительно номинальное (tha snyad 'ba' zhig sgrub pa) и поэтому [аргумент], который обосновывает исключительно номинальное, [83Б] не является охватываемым аргументом «невосприятия собственного бытия» (rang bzhin ma dmigs pa'i rtags).

[Доказательство на основе довода алмазной частицы и квалификация объекта отрицания]

Также в текстах сватантриков, таких как «Мадхьямакалока» и так далее, следуя за такими строками из «Праджнямулы»: «из (от) себя – нет, из (от) иного – нет», объясняется доказательство, которое опровергает рождение в четырех крайностях, известное как «довод алмазной частицы» (rdo rje gze gs ma'i gtan tshigs), поэтому кратко объясню особенности [интерпретации] сватантриками этого [доказательства].

Сватантрики объясняют, что смысл [этих] слов «Праджнямулы»: «из (от) себя – нет, из (от) иного – нет» [заключается в таком силлогизме]:

Росток; [его] истинное рождение не существует (bden pa'i skye ba med de), так как в абсолютном [плане он] не рождается из (от) себя, из (от) иного, из (от) обоих, а также из (от) не-причины (беспричинно) (don dam par bdag dang gzhan dang gnyis ka dang rgyu med gang las kyang mi skye ba'i phyir).

В «Прасаннападе» отрицается выдвигание такого силлогизма в качестве [демонстрации] смысла слов того текста («Праджнямулы»). /158/ Истинное рождение не существует вообще, так как не рождаются из (от) себя, иного, обоих, не-причины (беспричинно) [без добавления «в абсолютном плане»] – Чандракирти не принимает также, что выдвигание [такого] аргумента не уместно.

Хотя обе [школы] – Сватантрика [и] Прасангика – сходятся с тем, что три [способа] рождения – [из (от)] себя и так далее [из обоих и беспричинно] – невозможны даже в номинальном [плане], однако [только] прасангики соглашаются с тем, что рождение [из (от)] иного невозможно даже в номинальном [плане]. А поскольку сватантрики принимают рождение [из (от)] иного в номинальном [плане], [они] обязательно используют уточнение «в абсолютном [плане]» при опровержении рождения [из (от)] иного и ни в каких текстах сватантриков не объясняется, что рождение [из (от)] иного не существует даже в номинальном [плане]. Это совершенно ясно из текстов Шантаракшиты – отца [и его] сына [Камалашилы], а также Арья [Вимуктисены], Хари[бхадры] и других, которые принимают, что причина и плод иные субстанционально (rgyu 'bras rdzas gzhan). [84А] Поэтому, [обращаясь к этим текстам,] те, у кого ум и глаза не находятся под влиянием ядовитых вод ревности, будут ясно постигать существование различия между Прасангикой [и] Сватантрикой, [закрывающееся] в признании [и] не признании того, что имеет место благодаря собственному бытию хотя бы в номинальном [плане].

\38\ Этот способ выдвигания силлогизма излагается и в «Мадхьямакалоке»:

«То, что лишено рождения из (от) себя, иного и обоих, а также рождения из (от) не-причины (беспричинно) в абсолютном [плане], если [рассмотреть это], то в действительности (yang dag par na) [его] сущность является несуществующей (ngo bo nyid med pa yin). {57А} Например, как лотос в небе и так далее. Также и все вещи, о которых говорят как о существующих в действительности наши (буддийские) и иные [философские школы], являются всего лишь подобием того [лотоса в небе]».

При этом, поскольку понять опровержение трех [способов] рождения – из себя, из обоих и беспричинно, которые [принимаются] иной (небуддийской) стороной (философской системой) легче и ниже укажу неприемлемость использования особенности «в абсолютном [плане]» при опровержении рождения [из (от)] себя, постольку здесь изложу доказательства, опровергающие рождение [из (от)] иного, как это объяснено в «Мадхьямакалоке».

Если вещи рождаются из (от) иного в абсолютном [плане], то [они] рождаются из (от) постоянных причин (rtag pa'i rgyu) или [они] рождаются из (от) непостоянных причин (mi rtag pa'i rgyu)? Если согласно первому, то невозможно последовательное рождение вещей (rim can du skye mi srid) и вещи рождаются все одновременно (dngos ro ril cig char du). /159/ А также, одна [и та же] вещь рождалась бы во все времена, или же [она] не рождалась бы даже однажды.

Если рождаются из (от) непостоянных причин, тогда во время [наличия] плода [они] рождаются из (от) уже уничтоженной причины или во время [наличия] плода [они] рождаются из (от) не уничтоженного? Если согласно первому, то, поскольку уничтоженное является не-вещью (несуществующим как вещь) (dngos med), постольку [оно] не приемлемо в качестве причины,

следовательно, плод будет рождаться беспричинно (rgyu med du). Если согласно второму, то причина [и] плод будут одновременны, тогда как порождаемое (bskyed bya) и порождающее (bskyed byed) несовместимы [во времени].

[84Б] [Оппонент]: Если так, тогда первый момент сознания глаза является теперешней вещью (da ltar ba'i dngos po). Второй момент сознания глаза рождается из того [первого момента сознания глаза] во второй [момент] времени. Следовательно, хотя причина уничтожена во время [наличия] плода, нет ошибки прихода к тому, что причина – не-вещь (несуществующее как вещь).

[Ответ]: Если так, тогда, рождаясь без перерыва (ma chad) между предыдущим [и] последующим моментами, [они] неразрывны (ma chod) всей своей сущностью или неразрывны [только] одной [своей] стороной? Если согласно первому, то приходим к тому, что эти [два момента будут] одновременны. Это [уже объяснено] прежде ([II Б. 1 а]). Если согласно второму, то, поскольку пришли к тому, что [они] [только] частично одновременны (наделены частями, которые [у обоих] одновременны) (dus mnyam gyi cha bcas), постольку теряет силу то, что [у них] не существуют части. Поэтому, поскольку [тогда] теряет силу и то, что [они] имеют место истинно, постольку отрицается, что причина [и] плод являются иными [по отношению друг к другу] в абсолютном [плане]. Таков обширно объясняемый смысл, излагаемый из [разворачивания] свернутого.

Согласно этому в «[Мадхьямака]Алоке», в разделе об опровержении рождения [из (от)] иного, сказано также:

«Два [момента] вещи, у которой отсутствуют части, не разрываются (ma chod) другим [моментом] времени. [У нее] нет иных аспектов, которые не относятся к одному и тому же времени, так как эти два [момента] неразрывны всей своей сущностью».

А также:

«Если думаете, что они неразрывны [только] одной [своей] стороной, а не всей своей сущностью, тогда приходим к тому, что вещь наделена частями – моментами. Поэтому признак кратчайшего [момента] времени (dus mtha'i mtshan nyid) не потеряет силу».

{57Б} В конце этого обширного изложения отрицается рождение [из (от)] иного, имеющее место в абсолютном [плане], так:

«Если согласно этому, то рождение даже из (от) иного в абсолютном [плане] не является доказанным».

/160/ В «[Мадхьямака]Алоке» также сказано:

«Именно поэтому некий Ачарья (Бхававивека) объяснял: «[сознание глаза] в абсолютном [плане] не рождается из (от) иного – внутренних аятан (pang gi skye mched), так как [они – сознание глаза и внутренние аятаны –] являются иными», где довод [– «являются иными» – признается оппонентом], не испытывающим сомнения в обратном [тезису] (что сознание глаза в абсолютном [плане] рождается из иного), [85А] так как [по мнению этого оппонента] возможно верное познание в отношении несоответствующей стороны [по отношению к этому тезису], опровергающее объясненное таким образом (mi mthun pa'i phyogs la ji skad bshad pa'i gnod pa can gyi tshad ma), что подобно обоснованию непостоянства существующим. У дураков при [подобном] обосновании не существует никакого верного познания, опровергающего несоответствующую сторону [аргументом] инаковости (gzhan nyid), поэтому этот [аргумент] будет не определяющим (ma nges pa) тот [тезис], а верное познание, опровергающее несоответствующую сторону [по отношению к] тому, что должно быть обосновано - отрицанию рождения, не существует».

Поскольку номинально имеет место (обоснована) просто инаковость, постольку [она же в качестве довода] также не является необоснованной. Так, поскольку довод – настоящая вещь (yang dag pa ra'i dngos po), [то есть, является правильным], он не имеет места (не обоснован) также и в качестве того, что признается в номинальном [плане] [как неопределенное и неустановленное] – это уже объяснено ранее. Поэтому эти некоторые (Чандракирти и другие), кто утверждает [в отношении этого довода], что он не определен и не обоснован, несут бессмыслицу ('brel ba med pa nyid yin po).

Ачарья [Нагарджуна] объясняет, опровергая тиртиков (mi stegs can), утверждающих, что номинальная причина, причина, иная [по отношению к своему плоду], относится только к тем вещам, которые являются действительно инаковыми (dngos su gzhan nyid):

«Собственное бытие вещей

Не является существующим при [наличии] условий и так далее...»

Следовательно, поскольку инаковость, [объясняемая] в их авторитетных текстах, не обоснована, [Нагарджуна] учит о нерождении из (от) иного».

[Таким образом, здесь] ясно объясняется, что, поскольку [для сватантриков] существует рождение [из (от)] иного в номинальном [плане] и не существует рождение [из (от)] иного, как оно признается в авторитетных текстах тиртиков, постольку Нагарджуна объяснял, что не рождаются из (от) иного.

[85Б] /161/ «Некий Ачарья» относится к Бхававивеке. Очевидно, что [когда Шантаракшита говорит]: «Поэтому эти некоторые, кто утверждает [в отношении этого аргумента], что он не определен и не обоснован» и так далее, [он обращается] к выявленным Чандрой [и объясненным им] в «Прасаннападе» ошибкам в силлогизме Бхававивеки.

Согласно этому, различие относительно того, принимают [или] не принимают в номинальном [плане] рождение [из (от)] иного, происходит в зависимости только от различия в тонкости-грубости того, что воспринимается-признается в качестве отрицаемого аргументом.

[Доказательство, опровергающее рождение в четырех вариантах (по тетралемме)]

Также в «Мадхьямакасатъядвэе» сказано:

{58А} *«Множеством одну вещь не создать,*

множеством и множество не создать.

Одним множество вещей не создать,

Также и одним не создать одно».

Если объяснять согласно сказанному смысл того, что известно как «доказательство сватантриков, опровергающее рождение в четырех вариантах (по тетралемме)» (rang rgyud pa'i mu bzhi skye 'gog gi rigs ra), то [сначала нужно] выдвинуть аргумент:

Росток; [его] рождение в абсолютном [плане] не существует (don dam par skye ba med de), так как в абсолютном [плане] [1] только один плод не рождается из (от) только одной причины; [2] множество плодов не рождается из (от) только одной причины; [3] в абсолютном [плане] также и только один плод не рождается из (от) множества причин; [4] в абсолютном [плане] множество плодов не рождается из (от) многих причин.

Что касается обоснования (tshul sgrub pa), то обоснование охватывания [здесь] подобно по роду способу обоснования охватывания у аргумента «лишенности единичности и множественности». Что касается обоснования «дхармы стороны» (наличия аргумента у обладателя дхармы - субъекта) (phyogs chos), то первые два варианта опровергаются привлечением трех условий (rkyen gsum). Если [это] объяснять, [то так]:

Орган глаза (mig dbang) порождает только второй [момент] органа глаза или порождает только первый [момент] сознания глаза? Если согласно первому, то приходим к тому, что все скитальцы слепы, так как невозможно рождение сознания глаза из (от) органа глаза. Если согласно второму, то тоже приходим к тому, что все скитальцы слепы, так как невозможно рождение второго момента органа глаза для продолжения [его функционирования].

[86А] Опровержение третьего варианта. Если множеством причин порождается только один плод, то приходим к тому, что из тройки элементов [сознания глаза]: [1] элемент вкушения сознанием глаза (mig shes kyi myong ba'i cha), [2] элемент проявления образа объекта (yul gyi rnam pa shar ba'i cha) и [3] элемент способности воспринимать-признавать объект во время прерывания [образа] (yul ris su chad pa 'dzin nus kyi cha), только одно из них было бы следствием (lag rjes) трех условий сознания глаза, [тогда как все эти три элемента являются следствием трех условий], поэтому приходим к тому, что две другие дхармы-особенности сознания глаза [из трех перечисленных элементов] невозможны или рождаются без причин.

Опровержение четвертого варианта. Если, согласно только что объясненному, те три особенности сознания глаза, которые устанавливаются благодаря трем условиям, рождаются благодаря собранию трех условий в абсолютном [плане], тогда те три следствия (lag rjes), устанавливаемые благодаря трем условиям сознания глаза, в абсолютном [плане] не существуют как отличные [друг от друга], а лишь явлены уму как отличные, или [они] не явлены никакому уму как отличные, или [они] являются

отличными в абсолютном [плане]? Если согласно первому, то поскольку [они] в [плане] способа пребывания пребывают одним [образом], по отношению к которому в [плане] способа явления явлены иным [образом] (gnas tshul gzhan du gnas nas snang tshul gzhan du snang ba), постольку будут лживыми, и тогда теряет силу то, что [они] имеют место истинно. Если согласно второму, то, поскольку три следствия трех условий свелись к одному (gcig tu song ba), постольку теряет силу то, что множество плодов созданы множеством причин. Если согласно третьему, то приходим к тому, что сознание глаза и три дхармы-особенности сознания глаза тоже отличны в абсолютном [плане]. {58Б} Если согласен, то сознание глаза и его три дхармы-особенности в абсолютном [плане] не отличаются, так как [1] если [они] существуют как отличные в абсолютном [плане], то мудрость святого, ведающая «каково» (phags pa'i ji lta ba mkhyen pa'i ye shes), должна узреть [их] как отличные, но [2] [эта мудрость] не узревает [их] как отличные. [86Б] Первая часть [аргумента] обоснована, так как, если [нечто] имеет место в абсолютном [плане], [оно] должно иметь место в качестве принципа пребывания (gnas lugs su). Посредством этих аргументов отрицается, что [они] отличны в абсолютном [плане], а посредством отрицания этого, отрицается, что [они] являются множеством в абсолютном [плане], вследствие чего отрицается, что в абсолютном [плане] множество плодов созданы множеством причин.

[Доказательство, опровергающее рождение существующего и несуществующего]

/163/ Если объяснять смысл того, что известно как «доказательство, отрицающее рождение существующего [и] несуществующего» (yod med skye dgag gi rigs pa), следуя сказанному [в «Бодхипатхапрадипе» Атишы]:

«Рождение существующего не логично,

А несуществующее подобно лотосу в небе»,

[то так]: совершенно не логично связывать [эти слова с таким смыслом]: «существующее не рождается, несуществующее тоже не рождается», как [делают] некоторые, так как все реалисты нашей (буддийской) системы уже обосновали [для себя] верным познанием, что существующее не рождается и что несуществующее тоже не рождается, ведь не существует ни одного оппонента, всерьез принимающего рождение из причин [уже существующих] предметов познания и несуществующего. Желая устранить эту ошибку, некто анализирует таким образом: "во время [наличия] причины рождается существующее или [в то время] рождается несуществующее?", но не существует никого в нашей (буддийской) системе, кто принимал бы эти два [вида] рождения.

Поэтому, когда анализируют: "рождается существующий росток или рождается несуществующий росток?", то [видят, что] нет различия между обоими – реалистами нашей системы и мадхьямиками – в принятии того, что вообще рождается существующий росток, но во время [наличия] семени рождается несуществующий росток. Однако если росток имеет место истинно, то это не приемлемо, так как, если тот росток существует истинно, [он] должен существовать всегда и потому должен существовать даже во время [наличия] своей причины, поэтому [он] стал бы тем, что не должно порождаться [своей] причиной. Если истинно, что [он] не существует во время [наличия своей] причины (rgyu dus na med par bden na), то должен быть несуществующим всегда, поэтому будет ошибка – неспособность [ростка] порождаться [своей] причиной, подобно лотосу в небе. Следовательно, не существует истинного рождения. Так следует объяснять [эти строки и это доказательство].

[87А] Доказательство [на основе] зависимого возникновения (rten 'brel gyi rigs pa) будет объяснено в разделе Прасангики.

Все разновидности философских принципов Прасангики [и] Сватантрики - [их изучение ими]

Походит на исследование слона множеством слепых от рождения.

И все же они объявляют себя мадхьямиками.

Как удивительны эти псевдоученые, обладающие интеллектом рогатого скота!

Это несколько стрóf паузы.

[ДОКТРИНА ШКОЛЫ ПРАСАНГИКА]

[Общие положения Прасангики]

[4.3.1.3.3.] \40\ /164/ Второе. Объяснение критерия отрицаемого прасангиками

Если понимают способ, которым все дхармы в школе Прасангика устанавливаются ('jog pa) как лишь признаваемые концептуально (как лишь концептуальное признание) (chos thams cad rtog pas btags pa tsam), то понимают и способ восприятия-признания ('dzin tshul) [дхарм] в качестве принципа существования (yod lugs) того, что не является лишь признаваемым концептуально (принципа существования, не являющегося лишь признаваемым концептуально) (rtog pas btags pa tsam ma yin pa'i yod lugs su 'dzin tshul), {59A} а то, что имеет место согласно воспринятому (идентифицированному) таким образом, является конечным критерием того, что отрицается аргументом (rtags kyi dgag bya'i tshad mthar thug), поэтому сначала следует объяснить способ установления дхарм в силу концептуального [познания] (chos gnams rtog pa'i dbang gis 'jog tshul). Об этом также [сказано] в "Чатухшатаке" (bzhi brgya pa):

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

В комментарии ('grel) этого сказано:

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

Страсть и так далее являются [здесь] лишь примерами (mtshon pa), а объяснение того, что все дхармы - лишь концептуальные признания, является подразумеваемым. Когда [имеются] пёстрый цвет [веревки] и свернутый, подобно змее, ее вид (lugs), а также неясность [видимости] объекта [из-за плохого освещения и тому подобного], тогда рождается концептуальное [познание], думающее о веревке: "это - змея".

[87Б] Тогда ни цвет веревки, ни [ее] форма, ни части веревки, ни совокупность [тех частей] - ничто даже ни в малейшей степени не существует в качестве основы признака как причины восприятия (идентификации) змеи, поэтому змея [тогда] является только концептуальным признанием на [основе] веревки.

Аналогично, когда ум, который думает о я (nga'o snyam pa'i blo), рождается, опираясь на скандхи, тогда то, что совокупность как поток предшествующих и последующих моментов скандх или совокупность предшествующих и последующих моментов одновременно или каждый из моментов или отдельные части или форма скандх и так далее определяется ('jog pa) как основа признака я, опровергается логикой, и способ развертывания ('bab tshul) [этого опровержения] будет объяснен ниже. / 165/ Поскольку не существует также и основы признака я, отличного по сущности от отдельных скандх (скандх как частей) и обладателя частей - скандх (скандх как целого), постольку, если не изучать, то наименование "я" применяется [к этим частям или целому], а если проанализировать что-либо из этих основ вхождения наименования "я", то не обнаружится ничего вообще. Поэтому "я" исчерпывается лишь концептуальным признанием.

Смысл этого также указан в "Мадхьямака ратнавали" (dbu ma rin chen phrang ba), где сказано:

"Если личностью не является земля, не является вода, не является огонь, не является ветер, не является пространство, не является виджняна, не является все это вместе, то как [возможна] личность, иная по отношению к этим [составным элементам]?"

Здесь личность - это индивид или я. При этом отрицается установление в качестве индивида [каждой из] частей (cha shas) - шести элементов (khams) существа - начиная [со слов] "не является земля" и до "не является виджняна", а также совокупности [этих] шести элементов [словами] "не является все это вместе".

{59Б} Наконец, если понимаете подобный этому способ установления индивида концептуальным [познанием] (gang zag rtog pas bzhas lugs), разумея отрицание установления ('jog pa) в качестве индивида чего-либо, отличного по сущности от шести элементов, то [можете понять и] подобный этому способ установления концептуальным [познанием] также в отношении всех иных дхарм.

[88А] В Сутре "Самадхираджа" (ting nge 'dzin rgyal po) сказано:

"Подобно тому, как вами различается ('du shes) Я, применяйте умом то же самое понимание (shes pa) ко всем [дхармам]".

И в "Арьясамчае" ('phags pa sdud pa) тоже сказано:

"Знайте, что подобно тому, как [существует] Я, так [существуют и] все существа. Знайте, что подобно тому, как все существа [существуют], так [существуют и] все дхармы. Не концептуализируйте об обоих: о рождении или о несуществовании рождения. Это является высшей практикой Праджняпарамиты."

Также как если искать то, что имеет место в качестве чего-то подобного тому предмету, который обозначается наименованием "я", то не обнаружим основы признака я, так и если анализировать имеющее место в качестве чего-то, подобного тому предмету, который обозначается наименованием кувшин, или колонна и так далее, то они все сходны в том, что ни каждая из частей кувшина, ни их совокупность и так далее не обнаруживаются как основа признака кувшина.

/166/ [Дхармата существует независимо от концептуальности или она тоже лишь концептуальная признаваемость?]

Если так, тогда дхармата (chos nyid) также должна называться лишь концептуальным признаванием?

[Ответ]: Совершенно верно, поскольку, если дхармата имеет место абсолютно (don dam par grub), а обладатель дхармы (chos can) [дхарма - обладатель дхарматы] не имеет места абсолютно и является [одним из] относительных обладателей дхармы, лишь признаваемым концептуально, тогда знайте (chug), можно говорить, что [такой обладатель дхармы] не является похожим на дхармату, однако не существует ни малейшего отличия между дхарматой и обладателем дхармы в том, имеет [или] не имеет место истинно. Почему такое [отличие] не существует? Потому что доказательство, обосновывающее несуществование, например, кувшина, [в качестве имеющего место] истинно аргументом лишенности единичности и множественности полностью сходно в обосновании [или] необосновании верным познанием, обладающим тремя критериями [верности], всего - дхарматы, всеведения и так далее, поскольку, как уже объяснено выше, нет никакой [разницы в плане] легкости-трудности при доказательстве того, что кувшин имеет место как наделенный частями и что дхармата имеет место как наделенная частями. [88Б] Аналогично, по большому счету, не существует никакого различия [между ними] и при доказательстве несуществования [в качестве имеющего место] истинно аргументом зависимого возникновения и так далее.

Иначе, приходим к тому, что дхармата, являющаяся дхарматой относительного, имеет место истинно, так как [согласно вам] дхармата имеет место истинно. Если согласен, то приходим к тому, что дхармата и относительное, [обладающее той дхарматой, имеющей место истинно,] всегда являются опорой (rten) и опирающимся (brten pa) [на ту опору], так как являются имеющими место истинно опорой и опирающимся. Аргумент [должен] приниматься [вами]. Охватывается, так как если [нечто] существует истинно, [оно] обязательно существует всегда, приходим к этому, так как если [нечто] иногда существует, а иногда не существует, [оно] обязательно является временным (преходящим) (glo bur ba), {60А} а если [нечто] является временным, [оно] несовместимо с тем, что является принципом пребывания. Если согласен, то приходим к тому, что являются опорой и опирающимся даже во время исследования [с помощью] доказательств (строгого исследования) (rigs pas dpyad pa) абсолютного /167/, так как являются опорой и опирающимся всегда. Если согласен, то приходим к тому, что относительное; оно имеет место абсолютно, так как оно и дхармата являются опорой и опирающимся в абсолютном [плане]. Этот способ [исследования] является [теми же] доказательствами, которые используются в "Праджнямуле", где указывается: «Действие не обладает условиями» и так далее, и в "[Мадхьямака]Аватаре": «Это рождение, не имея субъекта действия, не является и возможной вещью» и так далее. Кроме того, приходим к тому, что дхармата; существует верное познание, оценивающее ('jal ba) ее как абсолютное (в абсолютном плане), так как [согласно Вам] она существует как абсолютное (в абсолютном плане). Если не охватывается, тогда принятие [чего-то] в качестве существующего, хотя [оно] и не обосновано верным познанием, смешит мудрых. [89А] Если согласен (что существует верное познание, оценивающее ее как абсолютное), тогда теряют силу все [ваши] утверждения, типа того, что в

абсолютном [плане] вещи не обоснованы и что в абсолютном [плане] (с абсолютной точки зрения) относительное не обосновано.

[Оппонент]: Хотя сознание-соединившееся ('dus byed kyi shes pa) не существует в абсолютном [плане], но сознание-несоединившееся ('dus byed kyi shes pa) существует, поэтому дхармата оценивается верным познанием-несоединившимся в абсолютном [плане] (или как абсолютное).

[Ответ]: «Несоединившееся верное познание» принимается как мудрость самахиты святого, постигающая непосредственным восприятием дхармату (chos nyid mngon sum du rtogs pa'i 'phags pa'i mnyam gzhas ye shes), или [оно] принимается как сама дхармата? В данном контексте нет иной возможной [альтернативы] кроме этих двух. Если согласно первому, то приходим к тому, что истина пути - несоединившееся. [Кто согласен с этим], выставляет [себя в качестве того, кто] не обращал [свой] ум даже хотя бы к терминам, которые широко известны повсюду - в Сутрах, Тантрах и их комментариях. Если согласно второму, тогда если одна дхармата является верным познанием, то все [дхармы как дхарматы] являются верным познанием, так как [все дхарматы] сходны. Тогда приходим к тому, что если [некто] является дхарматой, [оно] охватывается [тем, что] является верным познанием, оценивающим само себя. Если согласен, то приходим к тому, что если [некто] является существом (sems can), [он] охватывается совершенным буддой, так как если [некто] является существом, [он] охватывается [тем, кто] постигает дхармату верным познанием - непосредственным восприятием в своем потоке в любое время. Если [некто] является дхарматой, [оно] охватывается [тем, что] является Свабхавикакаей. Если [некто] является Свабхавикакаей, [оно] охватывается [тем, что] является верным познанием-несоединившимся, постигающим непосредственным восприятием дхармату – все, утверждающие это, отделяются этим доказательством от причины дыхания.

/168/ [О Свабхавикакае]

[Оппонент]: [Свабхавикакая] не собрана потоком существа (и потому не входит в состав этого потока), поэтому нет ошибки.

[Ответ]: Если так, то приходим к тому, что Свабхавикакая не собрана потоком будды, так как дхармата ума существа не собрана потоком существа. {60Б} Если согласен, то приходим к тому, что в потоке совершенного будды невозможно конечное отвержение [отвергаемого].

[89Б] Кроме того, каково основание [для утверждения, что Свабхавикакая] не собрана потоком [существа]? Вы говорите, что [она] не собрана потоком существа, так как [она] является буддой или так как [она] - несоединившееся? Если согласно первому, то обоснование дхарматы ума существа в качестве Свабхавикакаи зависит от обоснования [ее] как не собранной потоком существа, а это обоснование [ее] как не собранной потоком существа] зависит от обоснования [ее] в качестве Свабхавикакаи [то есть, будды], поэтому постигаются во взаимопириании (rtogs pa phan tshun brten).

\41\ Если согласно второму, то приходим к тому, что отвержение [отвергаемого видением] в потоке Пути Видения (mthong lam) бодхисаттвы невозможно [в качестве собранного потоком существа, так как оно также несоединившееся].

Кроме того, приходим к тому, что Свабхавикакая не обязательно реализуется впервые силой созерцания (освоения) Пути, так как имеет место безначально. Если [аргумент] не обоснован, тогда откажитесь от того, что [она] имеет место истинно. Если согласен, то приходим к тому, что приложение усилий к созерцанию (освоению) Пути бессмысленно.

[Продолжение обсуждения дхарматы]

[Оппонент]: Кроме того, приходим к тому, что если дхармата является наделенной частями, тогда теряет силу то, что [она] имеет место истинно, а если [ее] части являются несуществующими, тогда невозможно подразделять [ее] также и на двадцать пустот. [В нашей системе] нет ошибки, поскольку принимаем, что хотя [дхармата] и является подразделяемой с точки зрения обратно тождественного [ей], существующего как двадцать [видов пустоты] в отношении относительных обладателей дхармы (- дхарматы, пустоты), но подразделения с точки зрения сущности дхарматы не существует.

[Ответ]: Скажите, как такое может быть, что пустота абсолютного (don dam pa stong pa nyid), пустота собственного бытия (rang bzhin stong pa nyid), /169/ пустота пустоты (stong pa nyid stong pa nyid)

и так далее подразделяются в силу (на основании) относительных обладателей дхармы - основ пустоты, [когда все эти основы сами являются абсолютным, пустотой]?

Кроме того, только недействительное (dngos med tsam) имеет место или не имеет места в абсолютном [плане] (в качестве абсолютного)? Если [в абсолютном плане] имеет место [только недействительное], тогда отрицается, что в абсолютном [плане] (в качестве абсолютного) [подразделяется] только относительное, [и ваше утверждение этого] теряет силу. Если согласно второму, тогда в абсолютном [плане] (в качестве абсолютного) дхармата отрицается, так как [в абсолютном плане (в качестве абсолютного)] отрицается [наличие] только недействительного, [поскольку дхармата, пустота - недействительное]. Аргумент [и] проясняемое действительны (обоснованы). [90А] Если не охватывается, тогда приходим к тому, что отрицание охватывающего (khyab byed) [- "только недействительного"] не отрицает охватываемое (khyab bya) [- "дхармату"].

Хотя существует необозримое [количество] опровержений (gnod byed), излагаемых в отношении [положения, что] дхармата имеет место истинно, но кроме этого, приводить не буду, чтобы [этот текст] не стал переполненным буквами.

[Доказательство того, что одно явление пусто, применяется ко всем явлениям, включая пустоту]

Соответственно, если в отношении какой-либо одной дхармы, например, кувшина, обосновано доказательствами, что [она] не существует [как имеющая место] истинно, то теми же доказательствами обосновывается несуществование истинности [наличия] и в отношении всех [остальных] дхарм - относительных и абсолютных. Исходя из этого, [в "Чатухшатаке"] сказано:

*"Как рассматривается одна вещь,
Так же рассматриваются все [вещи].
Что является пустотой одной [вещи],
То - пустота всех [вещей]"*.

{61А} И в Сутре "Гаганаганджасамадхи" ('phags pa nam mkha mdzod kyi ting nge 'dzin gyi mdo) также [сказано]:

"Посредством [постижения] одной дхармы можно постигнуть (rjes su rtogs), что все дхармы подобны иллюзии и миражу, не существуют в качестве воспринимаемого (идентифицированного) и составлены, лживы и безопорны. [Кто понимает это], незамедлительно войдет в сердцевину просветления".

И в Сутре "Самадхираджа" (ting nge 'dzin rgyal po) сказано:

*"Подобно тому, как вами различается ('du shes) Я,
Применяйте в уме то же самое понимание (shes pa) ко всем [дхармам].
Сущность всех тех дхарм
Является совершенно чистой [и] подобной пространству.
Посредством одного также понимается все;
Посредством одного также видится все.
Подобно тому, как имеется множество объясняемых [вещей], однако
Сомнение в отношении их [познания] не рождается"*.

/170/ И:

*"Одна вещь [имеет] сущность всех вещей.
Все вещи [имеют] сущность одной вещи.
Кто видит татхату одной вещи,
Тот видит [ее] как татхату всех вещей"*.

[90Б] Поэтому, подразумевая, что даже дхармата не существует [как имеющая место] истинно, в Сутре ["Восьмитысячной"] сказано:

"Субхути сказал: "О, сыновья богов, если говорится, что даже нирвана подобна иллюзии, подобна сновидению, разве нужно говорить о иных дхармах?"

Сыновья богов сказали: "Святой Субхути, мы говорим, что даже нирвана подобна иллюзии, подобна сновидению?"

Субхути сказал: "О, сыновья богов, я говорю [вам], даже если бы и существовала некая дхарма, более возвышенная [или] выдающаяся, чем нирвана, то я сказал бы, что она также подобна иллюзии, подобна сновидению".

Арья Нагарджуна также сказал [в "Праджнямуле", VII, 32]:

"Поскольку соединившееся совершенно не имеет места,

Как может иметь место несоединившееся?"

Этим сказано, что если соединившееся невозможно как имеющее место истинно, то нет никакого шанса (go skabs), чтобы несоединившееся было возможно как имеющее место истинно, и при этом нужно иметь чрезвычайно тупые [умственные] способности, чтобы, согласившись с тем, что все вещи, которые согласуются с принесением помощи личности в реализации [ее] потребностей, существуют, [будучи] несуществующими даже ни в малейшей степени как имеющие место в качестве обсуждаемого (имеющие место истинно) (go chod du grub pa), настойчиво доказывать, что несоединившееся (пустота, дхармата и так далее), нисколько не способное помогать [или] препятствовать реализации потребностей личности, имеет место истинно, что подобно овцам, которые [силятся] отделить правильное от неправильного, когда, погрязнув в глупости, [блеют] типа: "хорошо, хорошо", если дхармата задействуется как имеющая место истинно, а если [им] сказать, что [она] не имеет места истинно, они [блеют] типа: "плохо, плохо", и так мир входит в понимание [этого], следуя за [этими] дураками. /171/ [У того, кто следует за этим], собственный поток становится полностью связанным очень крепкими путями отпечатка приученности к восприятию-признаванию истинности [наличия, имеющегося] с безначальности. [91А] {61Б} Это является плохой [философской] системой тех, кто подобен похотливым [личностям, бесполезно] обмусоливающим (rtog pa), красив [или] не красив гермафродит, [который в любом случае не может удовлетворить их желания].

На возвышенной земле Индии, приняв, что все вещи не существуют [как имеющие место] истинно, приняли за имеющее место истинно нечто из недействительного (dngos med kyī nang tshan) (дхармату, пустоту), тем самым не вошли в число ни внешних (небуддийских), ни внутренних (буддийских) философов, и поэтому это [воззрение] является худшим, чем принимаемое всеми тиртиками.

[Поскольку пустота не имеет места истинно, она - лишь концептуальное признавание]

Согласно этому, поскольку дхармата не существует [как имеющая место] истинно, постольку [ее] следует принимать со [всей] определенностью как лишь признаваемую концептуально (лишь концептуальное признавание). Согласно этому, без возражений [со стороны верного познания] существует лишь наименование «дхармата» (chos nyid ces pa'i tha snyad tsam zhig gnod med du yod), но это наименование «дхармата» не появляется само по себе, без того, кто использует (sbyor ba po) [его]. Поскольку неконцептуальное познание (rtog med shes pa) не является также и использующим термины (brda sbyar ba), эта [дхармата] имеет место в качестве лишь используемого концептуальным [познанием] термина (rtog pas brda sbyar ba tsam). Следуя за этим наименованием "дхармата" – простым использованием концептуальным [познанием] термина, если входит [в понимание этого] без строгого (с помощью доказательств) исследования, тогда [имеется] возможность установить (bzhang par nus) дхармату. Если, [однако], не удовлетворяясь [употреблением] наименования "дхармата" как лишь такого концептуального признавания (обозначения), ищут с помощью доказательств наличие чего-нибудь наподобие основы вхождения ('jug pa'i gzhi), [в которую входило бы] то наименование, то не обнаруживают ничего вообще. Следовательно, поскольку, если искать таким образом, дхармата тоже не может быть установлена (bzhang par mi nus pa), постольку при установлении ('jog pa) дхарматы [устанавливается] лишь то концептуальное признавание наименования "дхармата", что зависит от вхождения [в ее понимание] без строгого исследования. Поэтому дхармата тоже имеет место как "лишь признаваемая концептуально".

Соответственно, поскольку все дхармы являются лишь признаваемыми концептуально, все дхармы называются "только именами" (ming tsam). [91Б] /172/ Смысл [выражения] "только имя" в том, что при таком восприятии (dmigs pa) различных наименований индивидов или дхарм происходит вовлечение в получение [желаемого и] избегание [нежелаемого] (blang dor), опираясь на лишь это обозначение именами (ming btags pa 'di tsam la brten nas) "кувшин" и так далее [в отношении дхарм] или "Девадатта"

и так далее [в отношении индивидов], поэтому [такое восприятие и обозначение] является безобманным в относительном [плане] (kun rdzob tu mi bslu yin). Если же нужно войти [в понимание] через поиск обозначаемых предметов (btags pa'i don), которые [обозначаются] теми именами, то [в результате этого исследования] прекращается поток всего, что полагается получаемым [или] избегаемым (blang dor gyi nam gzhas). Например, если некто, желающий встретить Девадатту, следуя только именам (действуя в соответствии с "только именами") «Девадатта находится в том доме, на [крыше] которого кричит ворон», войдет внутрь того дома, то [он] сможет встретить Девадатту. Если же [желающий встретить Девадатту] изучит, каким образом существует основа вхождения, в которую входит это имя "Девадатта, который находится в этом [доме]" - тождественно ли по субстанции его скандхам [или] отлично [от них] и так далее, [другими словами], если нужно было бы встретиться с ним, предварительно обнаружив существование [Девадатты] подобным этому [способом], то встреча с Девадаттой стала бы невозможна, так как, если искать его согласно этому [способу], он вообще не обнаруживается. \42\ {62A} [Фразы типа] "пожалуйста, принесите воду в кувшине» и тому подобные тоже должны пониматься таким же образом.

В отношении дхарм аналогично: следуя за использованием умом только имени (действуя в соответствии с использованием умом только имени) "кувшин" и так далее, входят [в понимание] без исследования. Если же [входить в понимание] по-другому, исследуя, то не обнаруживается никакой основы вхождения, в которую [входит] то имя, поэтому все дхармы - "только имена".

[Смысл "соответствия миру" в Прасангике]

В Прасангике то, что устанавливается как относительное, понимается как "установленное в соответствии с миром" ('jig rten dang bstun nas 'jog go). Смысл [этого] таков. У всех обывателей и обучающихся святых ('phags pa slob pa) мирской врожденный ум, [направленный на] существующее (yod pa'i 'jig rten gyi blo lhan skyes), следуя "только именам" (задействуя "только имена"), вовлекается в [эффективные действия] получения [желаемого и] избегания [нежелаемого] без исследования. Аналогично этому, в Мадхьямака-прасангике также: относительное устанавливается без исследования, исходя из следования "только именам" (задействования "только имен"). /173/ [92A] Но, если в качестве смысла "установлено в соответствии с пониманием мира", взять [такую формулировку]: если мирские глупцы, не обратившие [свой] ум к философии, говорят [о чем-то] "существует", то нам следует тоже говорить "существует", а если они говорят "не существует", то нам следует тоже говорить "не существует", тогда [с такой формулировкой] совершенно заблудимся. Понимание того, что подобное тому установление [дхарм] концептуальным [познанием] и установление [их] как только имен (de 'dra ba'i rtog pas bzhas pa dang ming tsam gyis bzhas pa) совместимо с установлением в качестве приемлемых всех положений о деяниях [и их] плодах, а также о сансаре [и] нирване, является характерной особенностью Мадхьямаки-прасангики и сутью [ее] воззрения в конечном [плане]. Поэтому нужно стараться понять, что именно эти [два положения] в качестве объектов [своего] ума совместимы.

И тогда способ [установления] всех дхарм как признаваемых концептуально сходен с признаванием змеи в веревке, однако [эти два случая] совершенно не сходны с точки зрения наличия в номинальном [плане] того, что соответствует признаваемому, [или] отсутствия [этого даже в номинальном плане] (btags pa ltar tha snyad du grub ma grub gtan mi mtshungs), так как при принятии соответствия признаваемому концептуально, имеются и особенности (отличия) [между этими концептуальными признаваниями] – возражает [или] не возражает [на это] верное познание, [действующее в сфере] номинального (tha snyad pa'i tshad mas gnod mi gnod).

Хотя наименования (номинальное) «ступени» [и] «пути», а также «период плода» [ранее] не были известны в мире, и хотя [эти] термины (brda) не являются изначально используемыми концептуальным [познанием] заурядных мирских [существ], тем не менее, Будда явил эти термины, чтобы мир вошел [в их понимание], подобно [тому, как он явил] Дхарму, и в соответствии с тем, как мирское концептуальное [познание], наделенное ошибочной двойственной явленностью ('khrul pa'i gnyis snang), использует [свои] термины. {62Б} [92Б] После этого ученики, которые следовали за ним, [своим] концептуальным [познанием], которое следовало только именам (задействовало только имена), такие как «ступени», «пути» и так далее, без исследования, вовлекались в [сферу] номинального – в [эффективные действия] получения [желаемого и] избегания [нежелаемого].

Если же искать предмет, обозначаемый именем, [его] не обнаружить, поэтому даже ступени и пути и тому подобное, [относящееся к Дхарме], сходно [в этом отношении со всеми дхармами], поэтому нет ошибки неустановления [чего-то] как «только имени». /174/ Хотя в потоке Будды нет концептуального [познания], но [он] использовал термины, такие как "ступени", "пути" и так далее, [при этом] явление Буддой терминов, таких как "ступени", "пути" и так далее, является осуществляемым [им] в силу зависимости от [воспринимаемого Буддой] облика (стороны) концептуального [познания] учеников, поэтому нет ошибки неустановления [этих дхарм] в силу концептуального [познания].

[Основание «лишь концептуального признавания» и «только имен» в авторитетных текстах]

В соответствии с этим, множество текстов Канона установленного смысла [и] их комментариев учат, что все дхармы являются установленными как лишь концептуальные признавания и только имена.

В Сутре «Упалипариприччха» (nye ba 'khor gyis zhus pa'i mdo) сказано:

«Я учил, что ум должен бояться ада;

Там много тысяч существ погружены в мучения.

И все же те, кто, умерев, перемещаются и идут в ужасную плохую участь,

Эти скитальцы никогда не существовали.

Не существует и причинение им вреда

Огромными мечами и стрелами стражей [ада].

Те плохие участи [существуют] в силу концептуальной мысли.

В этих [участях] нет оружия, которое можно видеть как разрубающее тело.

[Аналогично], у различных изумительных [вещей, типа] цветов распустившихся

И великих сияющих великолепием дворцов из золота –

Здесь у них также нет никакого создания;

[93А] Они являются установленными в силу концептуального [признавания].

В силу концептуального [признавания] полностью признается мир.

Восприятием-признаванием различий [в таком мире] «дети» (обыватели) раскрывают [его для себя].

Если даже те восприятие-признавание и отсутствие восприятия-признавания не возникают,

Тогда концептуализирование (yongs su rtog pa) подобно сновидению и иллюзии».

Также в Сутре сказано:

«У страсти, гнева, высокомерия и помрачения

Сущность порождена концептуализированием (kun rtog) – пониманием, входящим в [свой объект] ложно.

Все вещи [появляются] из-за пребывания в приучивании [ума к состояниям], где нет бездействия концептуализирования (gnat par rtog par mi byed) и лишения страсти».

Также в Сутре [«Самадхираджа»] сказано:

«Хотя в этой Дхарме ранее однозначно были указаны эти [положения]: Я нет, существ нет, но это не подразумевает истощение (несуществование) [всех дхарм], [поскольку я] сказал, что [они] считаются лишь признаваниями (btags pa tsam du brtags)».

/175/ А также:

«Думающие о покое (нирване) и о дхарме покоя (как об имеющих место истинно)

«Дети» (обыватели), ступают на плохой путь,

Но говорить эти буквы: «дхармы пусты» –

[Означает] учить с помощью букв, что не существует тех букв.

{63А} Думающего о покое (нирване) и о дхарме покоя (как об имеющих место истинно)

[Бодхи]саттвы также никогда не появлялось.

Все явленности (spros kun) являются концептуализированием в уме (sems kyī rnam par rtog pa),

Поэтому нужно понимать дхармы как мысли (представления) (bsam pa)».

И в Сутре «Самадхираджа» сказано:

«Даже при том, что нирвана глубока,

Она однозначно указана звуком (словом, словами), [но] соответствующая [звуку]

Нирвана не обнаруживается

Также и тот звук (слово, слова), [указывающий нирвану], необнаружим.

[93Б] Звук (слово), [указывающий нирвану], и нирвана –
\\43\ также и оба [вместе] – не могут быть обнаружены.

Такие пустые дхармы

И указывают однозначно нирвану».

И в Сутре «Питапутрасамагама» сказано:

«Подобно тому, как город гандхарвов, хотя и проявился,

Не существует как город в любом из десяти направлений, а также не существует как-либо иначе.

[Это] город, который полностью устанавливается благодаря только имени (в качестве существующего как только имя).

Таким же образом Татхагата зрит этих скитальцев».

И в Сутре Праджняпарамиты [«Шатасакрикан»] сказано:

«Это подобно следующему: это: «бодхисаттва» - только имя. Соответственно, это:

«Праджняпарамита» - только имя. Соответственно, эти: «чувственное», «ощущение», «различение», «соединители» и «виджняна» - только имена. Соответственно, чувственное подобно иллюзии. Ощущение, различение, соединители и виджняна [тоже] подобны иллюзии. Иллюзия, а также только имя не являются пребывающими в [качестве] объектов, не являются пребывающими в [каком-то] направлении».

Отсюда и далее излагается шире:

/176/ «Почему? Согласно этому, имена созданы в [отношении] отдельных дхарм и они являются их обозначениями. Имена являются задействованием номинального (наименований) (*tha snyad*) в преходящем [плане] (*glo bur las tha snyad byed pa*). Все те имена являются задействованием номинального (*tha snyad du byed pa*). Когда бодхисаттва-махасаттва исследует [в соответствии с] Праджняпарамитой, он воистину не видит даже имен, и, воистину не видя [их], не признаёт (*tnngon par ta zhen po*). [94А] Иначе [говоря], Шарипутра, когда бодхисаттва-махасаттва тренируется в Праджняпарамите, [он] полностью понимает согласно этому. Соответственно, это: «бодхисаттва» - только имя. Соответственно, это: «бодхи» («просветление») - только имя. Соответственно, это: «Праджняпарамита» - только имя. Соответственно, это: «чувственное» - только имя. Соответственно, эти: «ощущение», «различение», «соединители» и «виджняна» - только имена. {63Б} Соответственно, Шарипутра, например, хотя и говорят так: «Я, Я», но Я не существует как воспринимаемое (*dmigs su*)».

В «Юктишаштике» сказано:

«Мир обусловлен неведением –

Поскольку так говорит совершенный Будда,

Поэтому почему не принять, что этот мир

Является концептуализированием (*gnam rtog*)?»

Комментируя смысл этого высказывания, [Чандракирти] объясняет, что миры – лишь концептуальное признание.

И в «Ратнавали» сказано:

«Поскольку вещь (действительное) - чувственное - только имя,

Пространство - также только имя.

Когда первоэлементы не существуют, как может существовать чувственное?

Следовательно, даже само «только имя» не существует.

Ощущение, различение, соединители и виджняна подобны первоэлементам и

Должны пониматься как аналогичные Я.

Поэтому шесть сфер – несуществование Я (не имеют Я)».

И [там же]:

«Как может существовать в мире некий смысл-предмет,

[Считающийся] чем-то существующим или несуществующим,

Который не относился бы к признаваемому номинально (номинальному обозначению) (*tha snyad gdags pa ma gtogs pa*)?»

[94Б] Здесь разъясняется, что с абсолютной точки зрения даже имена не существуют, и что не существует также не относящееся к тому, что устанавливается лишь номинально посредством имени.

[Истинное существование как противоположность номинальному существованию]

Как объяснено в таких (предыдущих) изложениях, восприятие-признание всех дхарм как существующих в качестве не являющихся подобными тем (вышеописанным), которые устанавливаются лишь в силу концептуального [познания] и имен (chos thams cad ming dang rtog pa tsam gyis bzhag pa de lta bu ma yin pa'i yod par 'dzin pa), - врожденное восприятие-признание истинности [наличия] (bden 'dzin lhan skyes). Если [дхармы] имеют место согласно такому [способу их] идентификации (восприятия) (врожденному восприятию-признанию истинности наличия), тогда они [1] имеют место истинно (bden par grub pa), [2] имеют место абсолютно (don dam par sgrub pa), [3] имеют место по-настоящему (на самом деле, реально) (yang dag par grub pa), [4] имеют место благодаря собственному бытию (rang bzhin gyis grub pa), [5] имеют место благодаря собственной сущности (rang gi ngo bos grub pa), [6] имеют место благодаря собственному признаку (rang gi mtshan nyid kyis grub pa), [7] имеют место благодаря собственной власти (самостоятельно, независимо) (rang dbang du grub pa) и [8] имеют место субстанционально (rdzas su grub pa) - понимание этих пунктов [заключается в том, что они] являются критерием отрицаемого посредством аргумента с точки зрения восприятия [соответствующих этим пунктам] крайностей.

В «Чатухшатаке» сказано:

*«У них всех нет собственной власти (самостоятельности) (rang dbang med pa),
Если так, [они] не являются существующими как самость (Я) (bdag nyid yod ma yin)».*

Комментарий этого [места] излагает их перечисление:

*«Здесь это является собственной сущностью (rang gi ngo bo), собственным бытием (rang bzhin),
собственной властью (самостоятельностью) (rang dbang) и независимостью от иного (gzhan la rag ma las pa)».*

«Независимость от иного» не означает «независимость от иного – причин и условий», а предполагает существование со своей стороны, не являясь установленным в силу иного – познания, [познающего то] (shes pa gzhan gyi dbang gis bzhag pa ma yin par rang ngos nas yod pa).

Здесь, согласно сватантрикам, принимается, что даже в номинальном [плане] не существует имеющее место истинно и имеющее место абсолютно, но [они] полагают, что имеющее место благодаря собственному бытию и имеющее место благодаря собственному признаку существует в номинальном [плане], поэтому [они] полагают, что имеющее место благодаря собственному признаку не должно иметь место истинно. {64А} [95А] Следовательно, есть очень большая разница в [плане] тонкости-грубости того, что отрицается посредством аргумента (отрицаемое у сватантриков является более ограниченным и грубым по сравнению с отрицаемым у прасангиков).

[4.3.1.3.4.] Четвертое. Опровержение ложных представлений об этих [различиях между Сватантрикой и Прасангикой]

\44\ Если некто [говорит]: совершенно неправильно утверждать, что Мадхьямака-Сватантрика / 178/ [и] -Прасангика отличаются [тем, что первая из этих школ] принимает, [а вторая] не принимает, что в номинальном [плане] [дхармы] имеют место благодаря собственному признаку. Вы полагаете, что «собственный признак» [дхармы] устанавливает (определяет) ('jog byed) [эту дхарму], или полагаете, что [он относится] к имеющему место истинно? Если согласно первому, то даже Ачарья Чандракирти учил о собственных признаках [всего:] от чувственного до всеведения. Второе [положение] не приемлемо, так как Ачарья Харибhadра (сватантрик), посредством таких высказываний, как «признаваемое (обозначенное) Я пусто, и мир сосуда, и...» и так далее, учит, что все [дхармы] – лишь признаваемое (условное), [а не имеющее место истинно], а Джнянагарбха (тоже сватантрик) учит, что не существует никакого рождения даже лишь в номинальном [плане], которое было бы приемлемым для строгого (с помощью доказательств) исследования. Он говорит так [в «Сатьядвэе»]:

«[Если следовать] силе доказательств, то

Говорится, что даже в относительном [плане дхармы] не рождаются.

Такова истина, и именно поэтому

Излагается согласно этому явленному таким образом».

Если говорите, что [сватантрики] полагают [вещи] имеющими место со своей стороны [– со стороны] объекта (yul rang ngos nas grub par bzhed), так как полагают [их] способными выполнять функции согласно тому, как [они] явлены (snang ba ltar don byed nus par bzhed pa), тогда Ачарья Чандракирти тоже, [как и сватантрики], если полагает, что, согласно явленной в качестве колонны [вещь] способна выполнять функцию колонны, то полагает [ее] имеющей место со своей стороны [– со стороны] объекта. Если [думаете, что он] не полагает, [что согласно явленной в качестве колонны вещь способна выполнять функцию колонны], тогда совершенно теряет силу [утверждение прасангики] о функционировании существующего относительно (kun rdzob tu yod pa'i go chod pa gting nas nyams so).

Также [следует, что] не будет никакой разницы между сватантриком и реалистом, [так как] если согласно тому, [что вы признаете принятие ими обоими существования благодаря собственному признаку, тогда] теряет силу даже то, с чем согласны мадхьямики.

[95Б] Если [утверждаете], что есть различие в том, что они принимают за абсолютное и за относительное, то [для вас] это не приемлемо, так как, [согласно вам], за исключением отличия в названиях, [сватантрики] не принимают ничего иного, кроме того смысла-предмета, который существует также и для реалистов в качестве абсолютного.

Если [вы считаете, что] сватантрики согласны, что вещи имеют место благодаря собственной сущности, и согласны, что [они] не приемлемы для строгого исследования, то [Сватантрика] будет ниже по сравнению с реалистами, так как принимает совершенно несовместимое (неприемлемость для строгого исследования) с подобным принятием истинных (имеющих место благодаря собственной сущности) вещей.

/179/ Поэтому не существует никакого различия между двумя: Сватантрикой [и] Прасангики в отношении принятия [или] не принятия в номинальном [плане] того, что имеет место благодаря собственному признаку. Они подобны [друг другу] в принятии [или] не принятии в номинальном [плане] того, что имеет место благодаря собственному бытию и собственной сущности. Поэтому [между ними] не существует также никакого различия в [плане] тонкости-грубости того, что отрицается аргументом.

[Ответ]: Это совершенно неприемлемо. Хотя мадхьямики-сватантрики согласны, что вещи имеют место со своей стороны [– со стороны] объекта, сватантрики не согласны, что лишь это [наличие вещей со своей стороны – со стороны объекта делает их] имеющими место истинно, а прасангики согласны, что, если [нечто] имеет место таким образом (со своей стороны – со стороны объекта), [оно] должно считаться имеющим место истинно, поэтому [в этом отношении эти две школы] не подобны [друг другу], но обе [школы] сходны в согласии с тем, что имеющее место со своей стороны [– со стороны] объекта имеет место благодаря собственному признаку – об этом говорилось многократно. {64Б} Таким образом, [ваше] вопрошание: «задействуется ли смысл наличия благодаря собственному признаку как осуществляющее определение (установление) [дхармы] или задействуется как имеющее место истинно», задействуется как признак того, что сами не пребываете в здравом уме (rang nyid shes pa rang bzhin du mi gnas pa mtshon par byed pa).

Скажите, каким образом для такой [прасанги]: «приходим к тому, что колонна способна выполнять функцию, [будучи имеющей место] со своей стороны [– со стороны] объекта, так как колонна явлена как выполняющая функцию, [будучи имеющей место] со своей стороны [– со стороны] объекта и способна выполнять функцию согласно явленной таким образом колонны» устраняющей [сомнения] прасангой становится эта: «[колонна] способна выполнять функцию согласно явленной таким образом колонны, так как способна выполнять функцию колонны согласно явленному в качестве колонны»? [96А] [Если это правильно], тогда приходим к тому, что для такой [прасанги]: «приходим к тому, что обладатель дхармы (основа диспута) - сознание органов чувств, которому явлены две луны; [при этом] одна луна имеет место (обоснована) как две [луны], так как оно - безошибочное познание и одна луна явлена ему как две [луны]» такая устраняющая [сомнения прасанга] тоже будет правильной: «приходим к тому, что оно - безошибочное познание, так как (каждая) луна для него имеет место (обоснована) в качестве белой согласно явленному в качестве белой».

Также необдуманно [говорить], что если [сватантрики] согласны, что [нечто] имеет место со своей стороны [– со стороны] объекта, то они не отличаются от реалистов. [Тогда] приходим к тому, что

читтаматрины [тоже] не отличаются от реалистов, так как они согласны, что колонна, кувшин и так далее способны занимать определенное место (yul go sa gnop nus). /180/ Охватывание (khyab pa) и проясняемое (bsal ba) полностью соответствуют [вашему утверждению], так как соответствие [заключается в следующем]: как [вы настаиваете на том, что] имеющее место со своей стороны [– со стороны] объекта [сватантриками] под давлением доказательств должно приниматься как имеющее место истинно, так и [читтаматрины] под давлением доказательств должны принимать, что если колонна [и] кувшин имеют место как способные занимать определенное место, то [они являются] внешней данностью.

[Утверждая, что сватантрики], как и реалисты, не согласны с [наличием] существующего абсолютно смысла-предмета, кроме того, который имеет место со своей стороны [– со стороны] объекта, неявно заявляете, что «не ознакомившись даже с коренными текстами реалистов, как у нас может существовать [знание] хотя бы лишь терминов этих глубоких коренных текстов [Мадхьямаки]?»

[96Б] [Если согласно вам], то приходим к тому, что в системе Саутрантика произведенность и непостоянство звука имеют место как отличные в абсолютном [плане], так как произведенность и непостоянство звука имеют место как отличные со своей стороны, приходим к этому, так как звук пребывает как обратное от всего отличного от обратного непроеденному, постоянному и так далее благодаря его собственной сущности (rang gi ngo bos ma byas rtag pa sogs log sa tha dad las log par gnas pa). [Если не согласны], то как объясните [следующие строки] из коренного текста [«Праманаварттики»]:

*«Поскольку, раз все вещи благодаря своему собственному бытию
Сами пребывают как собственные сущности,
[Они в своем пребывании в качестве познаваемого] опираются на противоположное
Вещам иным, по отношению к данным вещам».*

и далее? Думайте о том, что значит «благодаря своему собственному бытию»!

{65А} Поэтому в системе Саутрантика не считают, что благодаря лишь наличию со своей стороны, [нечто] имеет место благодаря собственному признаку. Если [нечто] имеет место со своей стороны, совершенно независимо от установления концептуальным [познанием], то [они] считают [это] имеющим место благодаря собственному признаку, поэтому они говорят, что общий признак и отличие между произведенностью [и] непостоянством звука и тому подобное не имеет места благодаря собственному признаку. Если же согласно Прасангики, то под давлением доказательств нужно признать, что наличия со своей стороны [– со стороны] объекта достаточно для принятия [этого] как смысла собственного признака.

/181/ Хотя имя (выражение) [саутрантиков] «устанавливаемое концептуально» (rtog pas bzhang pa) подобно [аналогичному выражению прасангикиков], однако границы установления ('jog mtshams) не подобны. Если согласно прасангикам, тогда, если искать предметы, [обозначаемые в процессе] этого задействия концептуальным [познанием] наименования именами, то [их] не обнаружить вовсе, поэтому [они] принимают, что [все дхармы] устанавливаются посредством только имен и концептуального [познания] (rtog dang ming tsam gyis bzhang pa). Если же согласно саутрантикам, то [нечто] называется устанавливаемым в силу концептуального [познания] (rtog pa'i dbang gis bzhang pa), когда [оно] устанавливается в зависимости от [явленного] в области познания концептуального [познания], соответствующего смыслу (rtog pa don mthun gyi ngo la ltos nas bzhang pa). [Они] согласны также, что «соответствие смыслу» (don mthun) означает вхождение [в понимание данного предмета] соответственно способу наличия [данного] предмета в качестве объекта. [97А] Поэтому у концептуального [познания], соответствующего смыслу, определенно должна быть некая косвенная связь (brgyud nas 'brel ba zhig) с предметом – собственным признаком. Это неоднократно объясняется [в «Праманаварттике»]:

*«Поскольку [концепт] опирается на отличное – вещь»,
а также:*

*«У концептуального ума, воспринимающего-признающего то собственное бытие,
Хотя и нет [самого] предмета (don med), но он как будто обладает [этим] предметом.
[Этот концептуальный ум], не являясь плодом того [предмета],
Рождается, в конечном счете, как отличное от предмета».*

Поэтому то явление противоположного не являющемуся кувшином, [явленное] в концептуальном познании, хотя и является приписыванием (sgro btags) и общим признаком (spyi mtshan), но [саутрантики] согласны, что само это [приписывание и общий признак] считается реальностью (критерием пребывания) объекта (yul gyi gnas tshod du song ba) – кувшина, и что [они] совместимы. Если же согласно Мадхьямака-прасангике, то указывается, что имеющее место как собственная реальность объекта и являющееся приписанным несовместимы. Нужно знать, что этот способ [интерпретации] может быть применен к Читтаматре и так далее.

Иначе говоря, если утверждается, что читтаматрины принимают сознание как имеющее место истинно, а также его разрушимость, то приходим к тому, что Читтаматра ниже школы Санкхья, так как [1] [обе школы] подобны [друг другу в своем] согласии, что сознание постоянно, а [2] [читтаматрины] вдобавок принимают несовместимое [с этим положение – что оно разрушается]. Если сознание имеет место истинно, то под давлением доказательств [оно должно признаваться] постоянным. В действительности же читтаматрины не принимают, что сознание постоянно.

/182/ [Следуя этому способу], мы утверждаем также, что под давлением доказательств мадхьямики-сватантрики, раз уж согласно тому [вышеизложенному] принимают, что вещи имеют место со своей стороны [– со стороны] объекта, должны принять [их] как приемлемые для строгого исследования (tigs pas dnyad bzod). Кто утверждает, [однако], что мадхьямики-сватантрики принимают вещи как приемлемые для строгого исследования? {65Б} Однако ошибка внутреннего противоречия между принимаемым (khas blangs nang 'gal gyi skyon) возникает в случае принятия и не возникает в случае не принятия. Следовательно у сватантриков нет ошибки «перегрузки» (dgal ba lhag po'i skyon) [97Б] Поэтому, если [некто считает, что] вещи имеют место со своей стороны, то давление этих доказательств способно вынудить [его] принять [те вещи] как приемлемые для строгого исследования. Из утверждения о том, что вещи имеют место со своей стороны, не следует подразумевать (shugs kyis) принятие того, что [те вещи] приемлемы для строгого исследования. Если иначе, то приходим к тому, что тезис (dam bcas) «кувшин является вещью» подразумевает (shugs kyis) тезис «кувшин материален», так как если кувшин является вещью, кувшин должен являться материальным. Поэтому, подобно глупцам, не различая особенностей двух: [того, что фактически] принимается [философской школой], и [тем, что] должно [ей] приниматься [как логическое следствие позиции, которую эта школа фактически занимает], не разумеете [это].

Теперь спрашиваю вас: согласно вашей [позиции], что [вы] принимаете в качестве этого «собственного признака», который объясняется как не существующий даже в номинальном [плане] («Мадхьямакаватара», 24, стр. 122, VI, 36):

«Поскольку теми же доказательствами, которыми [устанавливается] невозможность рождения из себя и другого с точки зрения истинной сути, [устанавливается его] невозможность и с точки зрения наименований, то На основании чего будет иметь место ваше рождение?»

и в автокомментарии этого («Мадхьямакаватара», 24, стр. 122-123):

«Поэтому рождение благодаря собственному признаку не является существующим с точки зрения двух истин»

и («Мадхьямакаватара», 24, стр. 292, VI, 170):

\45\ *«Поскольку оба эти (причина и плод) подобны иллюзии, постольку У нас не будет ошибки. [Признаваемые] же мирскими вещи существуют»*

и в автокомментарии этого («Мадхьямакаватара», 24, стр. 292):

«Здесь исследуется то, почему собственным признаком является порождаемость и осуществляемость порождения»

и («Мадхьямакаватара», 24, стр. 154, VI, 61):

«Неверно, что те, которые отличны по своим признакам, принадлежат одному потоку».

/183/ [Вы] принимаете, что [собственный признак, о котором говорится в этих цитатах], относится к наличию благодаря собственному признаку, или принимаете, что [он] относится к определению (установлению) [дхармы] ('jog byed), или принимаете, что [он] относится к имеющему место истинно? [98А] Если согласно первому, то поскольку только что закончилось расширенное объяснение того, что Чандракирти считает неприемлемым наличие благодаря собственному признаку даже в номинальном

[плане], а сватантрики принимают в номинальном [плане] наличие благодаря собственному признаку, постольку это несовместимо [с вашим заявлением], что не существует различия между этими двумя [школами] в принятии [или] не принятии этого. Если согласно второму (если собственный признак, опровергаемый в этих цитатах, относится к определению дхарм), то [это] также несовместимо с [вашим] утверждением, что даже Чандракирти принимает определения [дхарм, поскольку считает неприемлемым наличие благодаря собственному признаку даже в номинальном плане]. Если согласно третьему, то [это] совершенно противоречит [вашему] утверждению, что обе [школы] - Прасангика и Сватантрика - не принимают истинность наличия, так как [вы согласились], что собственный признак относится к имеющему место истинно. Кроме того, сказано («Мадхьямакаватара», 24, стр. 117, VI, 34):

*«Если собственный признак будет опирающимся, то
Пустота – поскольку, отрицая его, уничтожает вещь –
Будет причиной уничтожения вещи.*

Но это неверно. Поэтому [рождение признака] в действительности не существует».

{66А} В автокомментарии этого («Мадхьямакаватара», 24, стр. 117):

«Если этот собственный признак чувственного, ощущений и других вещей порождается [их] собственной сущностью [в качестве] причины и условия, то когда этот йог видит, что вещи пусты от собственного бытия, и постигает как несуществующее собственное бытие всех дхарм, тогда, отвергнув собственное бытие родившегося как [не являющееся] достоверным, будет постигать пустоту. Поэтому, подобно тому, как молоток является причиной уничтожения кувшина, [так и] пустота тоже будет причиной отвержения собственного бытия вещей. Но это невозможно. Поэтому не следует принимать, что собственный признак вещей когда-либо рождается».

Таким образом, в коренном тексте и в [его] комментарии сказано: приходим к тому, что мудрость йогина, постигающая как несуществующее собственное бытие всех дхарм (rnal 'byor bas chos thams cad rang bzhin med par rtogs pa'i ye shes), постигает пустоту способом нигилистического отрицания собственного бытия вещей (dngos po rnam ky'i rang bzhin la skur pa btab pa'i tshul gyis stong pa nyid rtogs pa), так как, [при том], что вещи имеют место благодаря собственному признаку, ей (этой мудростью) собственное бытие (и собственный признак) вещей постигается как несуществующее.

[98Б] Скажите, какому оппоненту выдвигается эта прасанга? Если выдвигается реалисту, то будет ошибка лишности основы диспута (rtsod gzhi) для оппонента, поскольку ни один реалист не принимает мудрость святого, постигающую как несуществующее собственное бытие всех дхарм. Поскольку, если респондент (кому предназначена эта прасанга) усвоил обладателя объекта (основу диспута) [этой прасанги], то этот респондент окончательно постиг воззрение Мадхьямаки, постольку нет смысла [говорить в этом случае] о реалисте [и выдвигать эту прасангу]. Поэтому неоспоримо, что это выведение является выдвигаемым мадхьямику, который согласен, что вещи имеют место благодаря собственному признаку, и согласен, что мудрость святого постигает как несуществующее истинное собственное бытие вещей. Следовательно, [этот оппонент] не может быть никем другим, кроме сватантрика, так как мы оба утверждаем одинаково, что нет мадхьямиков, кроме прасангиков [и] сватантриков. Поэтому успешно обосновано существование различия между Прасангикой [и] Сватантрикой в отношении согласия [или] не согласия с тем, что вещи имеют место благодаря собственному признаку.

Кроме того, [другая] оппонирующая сторона [представлена неявно] в коренном тексте («Мадхьямакаватара», 24, стр. 120, VI, 35):

*«Поскольку, если исследуем эти вещи, [то
Кроме вещей, обладающих характеристиками истинной сути,
Не обнаруживаем здесь пребывания чего-то еще, постольку
Не нужно исследовать мирскую истину наименований]»*

/185/ [а ее взгляды] сформулированы в автокомментарии («Мадхьямакаватара», 24, стр. 119):

«Здесь говорят. Поскольку в абсолютном смысле рождение не существует, то хотя и опираются на отрицание рождения из себя и иного [в абсолютном смысле], но у того чувственного, ощущений и т. д., [существование] которых воспринимается непосредственно и посредством умозаключения, собственное бытие, несомненно, будет рождаться из иного. Если с этим не согласны, то хотя и говорят: «две истины», но истина будет только одна. Поэтому рождение из иного существует».

{66Б} [99А] Это высказывание совершенно ясно объясняет, что излагающим оппонирующую сторону является тот, кто согласен, что не существует рождения в абсолютном смысле, и что в относительном смысле рождаются из (от) иного благодаря собственному бытию. При этом нет никого, кроме сватантрика, [кто придерживался бы этой точки зрения], так как реалисты не принимают несуществование рождения даже в абсолютном [плане]. Следовательно, совершенно ясно определено, что существует различие между Прасангикой [и] Сватантрикой в отношении принятия [или] не принятия рождения благодаря собственному бытию, рождения благодаря собственной сущности и рождения [из (от)] иного, [которые равнозначны друг другу].

Некоторые коренные тексты Мадхьямака-сватантрики многократно [упоминают о] несуществовании собственного бытия и несуществовании сущности, но лишь [на основе] тех [цитат] ни в коем случае нельзя устанавливать, что они принимают наличие благодаря собственному бытию как несуществующее даже в номинальном [плане], так как, хотя прасангики говорят снова и снова, что не существует собственное бытие всех дхарм [даже] в номинальном [плане], но [они] не соглашаются, что собственное бытие не существует даже в номинальном [плане] (rang bzhin tha snyad du'ang med pa); «даже в номинальном [плане] собственное бытие не существует» (tha snyad du'ang rang bzhin med) означает «собственное бытие, имеющее место благодаря собственной сущности, не существует даже в номинальном [плане]» (rang gi ngo bos grub ba'i rang bzhin tha snyad du'ang med pa), соответственно, сватантрики тоже не говорят, что собственное бытие не существует, поскольку не существует имеющее место благодаря собственному бытию (rang bzhin gyis grub pa med pa), а говорят, что собственное бытие не существует, поскольку не существует истинное собственное бытие (bden pa'i rang bzhin med pa). Поэтому в коренных текстах сватантриков снова и снова [указывается]: «в абсолютном [плане] сущность не существует» (don dam par ngo bo med), где [особенность «в абсолютном плане»] используется [с более общим выражением «сущность не существует»], согласно этому, если в одном - двух случаях эта [особенность] не используется непосредственно, как [в выражении] «сущность не существует», то также и в отношении этих выражений понимается в силу необходимости (контекста), что нужно использовать [особенность] «в абсолютном [плане]», [поскольку для сватантриков не приемлемо «несуществование сущности», «несуществование собственного бытия» и так далее в номинальном плане, то есть без указания «в абсолютном плане»].

[Приемлемое для строгого исследования]

[99Б] Необходимо понять несколько отличающихся особенностей границ установления также и в отношении того, что называется строгим (с помощью доказательств) исследованием [или] отсутствием [такого] исследования [в выражении «приемлемо для строгого исследования»]. Исследование того, каким образом основа вхождения, в которую [входит] имя «кувшин», имеет место в отношении (steng pa) объекта – того самого [кувшина], в системе прасангиков является доказательствами при осмыслении собственного бытия (rang bzhin sems pa'i rigs pa), и потому, если при таком поиске обнаруживается наличие чего-то, подобного той [основе вхождения], тогда это [обнаруженное] должно иметь место как приемлемое для строгого (с помощью доказательств) исследования (rigs pas dpyad bzod). Однако в системе сватантриков только [один] этот [критерий] не ведет к [принятию обнаруженного как] приемлемого для строгого исследования. {67А} Следовательно, [согласно сватантрикам] предмет (don), например, «кувшин», устанавливается как имеющее место в качестве чего-то, подобного этой [основе вхождения], в результате доказательств. Согласно ясным авторитетным текстам, которые были приведены мной выше, [они] принимают, что кувшин и тому подобное имеет место субстанционально (rdzas su grub pa), так как за исключением тех, кто принимает «неописуемое Я» (brjod du med pa'i bdag), [то есть, ватсипутриев], не существует никаких внешних (небуддийских) [или] внутренних (буддийских) философов, которые, принимая, что кувшин имеет место субстанционально, говорили бы, что даже тогда, когда проводится исследование, имеет ли место та основа вхождения, в которую [входит] имя «кувшин», [рассматриваемая] в качестве вещи, как субстанционально тождественная частям кувшина [или субстанционально] отличная [от них, эта основа вхождения] не имеет места никаким [из этих двух способов].

Хотя в собственной системе реалистов несуществование [имеющего место] истинно (bden med) и имеет место (обосновано) в виде несуществования кувшина [или] несуществования вещи (dngos med) и

так далее [– как основ признака несуществования имеющего место истинно], но то несуществование [имеющего место] истинно, которое устанавливается как несуществование [имеющего место] истинно исключительно мадхьямиками, – даже в отношении несуществования кувшина и подобных основ – [в системе реалистов] не обосновано верным познанием, поэтому [для реалиста такое] несуществование [имеющего место] истинно также и в отношении любой основы является не обоснованным верным познанием.

На это [некто] говорит: «Утверждение, что все дхармы – лишь концептуальные признавания, [является] воззрением нигилистического отрицания и очень тяжелой дурной кармой, [100А] так как, если согласно этому, то даже абсолютное является лишь установленным умом, поэтому считается созданным умом (blos bcos pa) и потому будет [тем, что] не является собственным бытием. Приходим к тому, что даже связанное с опорой (зависимо возникающее) (rten 'brel) – концептуальное признавание. Если согласен, то приходим к тому, что [зависимое возникновение] – феноменальная явленность (sprogs pa). Если согласен, то приходим к тому, что [зависимое возникновение] не является отделенным от феноменальной явленности. /187/ Поэтому, поскольку именно рождающееся из (от) причин и условий не является признаваемым умом, постольку оно само – элемент (cha) [того, что] явлено как [имеющее место] истинно, а устанавливаемое как плод, который зависит от предыдущей [вещи], и как причина, которая зависит от последующей [вещи], является признаваемым умом».

[Ответ]: Если так, тогда, как же интерпретировать [эти строки из "Муламадхьямакарики" (XXIV, 11)]:

«То, которое возникает в связи и по отношению (возникающее зависимо) – Оно объясняется как пустота, Оно признается [в связи] с опорой [на иное]».

[Тот некто] говорит на это: «Здесь объясняется, что все дхармы признаются взаимозависимо (phan tshun ltos nas btags pa), но не объясняется, что [они] признаются умом (blos btags pa)».

В дополнение к этому [он] утверждает, что [имеются] доказательства, опровергающие [три типа признавания]: [1] признаваемое приобретенным при жизни восприятием-признаванием (kun brtags kyü 'dzin pas btags pa), [2] признаваемое врожденным восприятием-признаванием (lhan skyes kyü 'dzin pas btags pa) и [3] признаваемое умом йога (gnal 'byor pa'i blos btags pa), где первые два доказательства, исходя из зависимости от отрицаемого [ими], устанавливают пустоту как абсолютное, а третье доказательство, исходя из таких доказательств, как [в «Муламадхьямакаरिकе» (XIII, 7; XXII, 11)]: «Если хоть в какой-то мере существует непустое...», даже пустоту обосновывает как лживую (rdzun pa), так как [она] существует в номинальном [плане], но не существует как [имеющая место] истинно, как, например, сновидение. Поэтому, подразумевая, что дхармата [то есть, пустота] является относительным, в «Юктишаштикавритти» (rigs pa drug cu pa'i 'grel pa) сказано:

«Излагается как абсолютная истина посредством только лишь мирской номинальности (только в сфере мирских наименований) (jig rten gyi tha snyad kho nas don dam pa'i bden pa)».

{67Б} [100Б] И еще там же сказано:

«Разве нирвана тоже является относительной истиной? Это так».

И в Сутре опять же сказано, что нирвана подобна сновидению, подобна иллюзии. Таким образом, при опровержении истинного существования у подобной сновидению пустоты непрямо говорится, что [она] имеет место в качестве лживой, и поэтому является относительным.

/188/ Хотя [этот оппонент] и говорит такое, но он утверждает также, что все дхармы подразделяются на две истины, и что признак относительного – это смысл-предмет, обнаруживаемый умом, не входящим [в понимание] принципа пребывания (gnas lugs la ma zhugs pa'i blos rnyed don), а признак абсолютной истины – это смысл-предмет, обнаруживаемый умом, входящим в [в понимание] принципа пребывания, и что входят в два смысла звука (звука-смысла) (sgra don) «истина»: [1] безобманное (mi slu ba) называют звуком (словом) «истина» и [2] имеющее место в качестве способа пребывания (gnas tshul la grub pa) называют звуком (словом) «истина». Называние пустоты звуком (словом) «истина», задействуя первый [смысл звука], не является [задействованием] отрицаемого; отрицаемое идентифицируется при задействовании последующего [смысла звука]. Всё, что является относительным, является относительной истиной, и даже в системе Прасангика относительная истина, задействуемая в качестве основы [подразделения], подразделяется на два: настоящее [и] ложное.

\46\ [Ответ]: Хотя и появляются несущие обширно такую чепуху, но, даже когда этот огромный горшок, наполненный мерзкой рвотой, вылит без остатка перед благородными, какая существует необходимость исчерпать [в описании] суть [всей этой рвоты, вызывающей] лишь отвращение? Поэтому достаточно изложить лишь эту массу собраний противоречий.

Все те, кто это говорит, только лишь опровергают сами себя таким образом: [101А] Приходим к тому, что абсолютная истина; если [нечто] является ей, [оно] должно устанавливаться с точки зрения обнаружения умом, входящим в способ пребывания, так как то, что обнаруживается таким умом, является устанавливающим (определяющим) (jog byed) ее (абсолютную истину). Если согласен, то приходим к тому, что если [нечто] является ей (абсолютной истиной), [оно] создано (bcos ma), так как если [нечто] является ей, [оно] устанавливается умом. Три сферы приняты!

Приходим к тому, что относительная истина; если [нечто] является ей, [оно] охватывается [тем, что] устанавливается с точки зрения обнаружения умом, не входящим в способ пребывания, так как тот смысл-предмет, который обнаруживается таким умом, является устанавливающим (определяющим) ее (относительную истину) /189/. Если согласен, то приходим к тому, что внутреннее [и] внешнее связанное с опорой (возникающее зависимо) тоже имеет место с точки зрения установления умом, так как является относительной истиной. Снова три сферы приняты!

{68А} Выше мной уже был изложен способ установления дхарматы как концептуального признавания (rtog btags), согласно которому [дхармату] не называют концептуальным признаванием, которое, не являясь тем [неким определенным] смыслом, признается концептуально соответственно как являющееся этим [определенным] смыслом (don de ma yin bzhin du don de yin par rtog pas btags pas rtog btags su brjod pa ma yin) (то есть создается некий новый смысл), но, вместо этого, созданность при таком [способе установления дхарматы] несовместима с собственным бытием, при этом [такая созданность] должна [пониматься] как созданность умом, которому [то, что] не имеет места в качестве принципа пребывания (то есть собственного бытия), явлено наподобие имеющего место в качестве принципа пребывания. В ["Муламадхьямакарикe" (XXIV, 33)] «созданность» тоже задействуется в подобном этому [значении], когда сказано: «Собственное бытие не создано». В автокомментарии «Мадхьямакаватары» (24, стр. ?261-262?) сказано:

??«Необходимо понять это в соответствии с объяснением способа определения этих трех сущностей, и это будет объяснено ниже. Когда Вы говорите, что все дхармы признаются в зависимости [от иных дхарм], они являются признаваемыми (признаваниями) [в результате] существующего приписывания (присоединения, накладывания) или [это действие] не существует? [101Б] Если они являются признаваемыми (признаваниями) при несуществующем [приписывании], тогда приходим к возможности [наличия] также и познаваемого без [его] познания и родившегося без рождения и тому подобного. Если приписывание (присоединение) существует, то скажите, что может приписывать (присоединять), кроме ума? Индивид приписывает (присоединяет)? Подобно тому, как видение сознанием глаза индивида определяется как видение индивидом, так и приписывание, [осуществляемое] умом индивида, называется приписыванием, [осуществляемым] индивидом. Кроме того, скажите, что значит «индивид приписывает (присоединяет)»? Если скажете, что приписывает (присоединяет) ум, то скажите, как сможете избежать принятия прямой несовместимости /190/ [двух утверждений], что все дхармы являются признаваемыми умом и что они являются также не являющимися признаваемыми умом?»?? 640

Кроме того, что [вы] называете «феноменальной явленностью» (spros pa)? Феноменальную явленность двойственной явленности (феноменальную явленность как двойственную явленность) (gnyis snang gi spros pa), [которая существует], или крайности, относящиеся к феноменальной явленности (spros pa'i mtha'), [которые не существуют]? Если согласно первому, то соглашайтесь, что связанное с опорой (зависимое возникновение) не отделено от феноменальной явленности двойственной явленности, а если иначе, [поскольку все, возникающее зависимо, будет отделено от двойственной явленности], тогда основа двойственной явленности не будет иметь места. Если согласно второму, то приходим к невозможности концептуального признавания [как вы утверждали ранее], так как [1] если [нечто] является концептуальным признаванием, [оно] несовместимо с отделенностью от крайностей, относящихся к феноменальной явленности, и [2] если [нечто] имеет место в качестве основы, [оно] охватывается [тем, что] отделено от крайностей, относящихся к феноменальной явленности. Вы

принимаете предшествующую часть [аргумента] (1), а к последующей [части аргумента] (2) приходим, так как никакая из крайностей постоянства [или] прерывности не имеет места в качестве основы.

Некто [отвечает] на это, говоря, что феноменальная явленность относится к двум: звукам [речи] [и] концептуальному [познанию], где концептуальное [познание] - то, что осуществляет (задействует) феноменальную явленность (spros byed), а звуки [речи] - то, что феноменально явлено концептуальным [познанием] (rtog pas spros pa).

[Ответ]: [Тот, кто] твердит, что звуки [речи] являются концептуальным признаванием, а если [при этом] говорят об иных вещах – чувственном и тому подобном – как об устанавливаемых концептуально, то это – воззрение нигилистического отрицания, [тот] не пребывает в здравом уме. [102А] Утверждение, что звуки [речи] и концептуальное [познание] - феноменальная явленность, и утверждение, что связанное с опорой (возникающее зависимо) отделено от феноменальной явленности, являются совершенно несовместимыми.

{68Б} Приходим к тому, что пустота является относительной истиной, так как является относительным. Охватывание [и] аргумент [должны] приниматься [вами] как действительные (верные). Если согласен, то приходим к тому, что она является смыслом-предметом, обнаруженным умом, не входящим в способ пребывания, так как согласен с тем [предыдущим тезисом]. Снова, охватывание [и] аргумент действительны (верны). Если согласен, то приходим к тому, что она является смыслом-предметом, обнаруженным умом, входящим в способ пребывания, так как она является абсолютным. Три сферы [должны] приниматься [вами] как действительные!

А также, приходим к тому, что пустота является обманывающей дхармой (bslu ba'i chos), так как она – дхарма, и она не является безобманной (mi slub ba ma yin pa). /191/ Если здесь охватывание не существует, тогда теряет силу охватывание того, что существует в номинальном [плане] и не имеет места истинно, тем, что имеет место в качестве лживого. Если согласен (что пустота является обманывающей дхармой), тогда [имеется] прямая несовместимость [с вашей позицией]. Первая часть аргумента (пустота – дхарма) верна. [Утверждение], что если [нечто] является безобманной, [оно] является лживым, теряет силу – если здесь охватывание не существует, то [вы с вашим воззрением находитесь] в противоречии со всеми обширными изречениями, такими как в Сутре («Шрималадеви», по «Мадхьямакалоке»):

«Монахи, всё соединившееся ('dus byas) является обладающим дхармой лживости [и] обмана, является лживым»

и так далее. И в «Праджнямуле» (XIII, 1):

*«Бхагаваном те дхармы,
Которые обманывают, провозглашены лживыми.
Все элементы-соединители – обманывающие дхармы,
Поэтому они являются лживыми».*

И в «Прасаннападе» (25, стр. 237-238) также:

«Поскольку они являются обладающими дхармой обмана (bslu ba'i chos can), то будут лживыми».

Тот, кто, утверждая, что дхармата – относительное, утверждает также, что в самахите у святого, постигающего пустоту, не существует явления [относительного], не пребывает в здоровой памяти.

[102Б] Кроме того, в качестве смысла «признаваемое умом йога» [вы] задействуете то, что дхармата признается умом йога, или задействуете то, что дхармата признается умом йога как [имеющая место] истинно? Если согласно первому, то [имеется] прямая несовместимость [с вашим] утверждением, что дхармата не является признаваемой умом. Если согласно второму, то тех, кто утверждал, что мудрость святого признает дхармату в качестве имеющей место истинно, следует поискать среди обладателей горба (рогатого скота). Говорю:

Софистикой того, кто [пытается] опровергнуть Чандракирти

«Опровергается» все Учение Победителя

И полностью разрушается вера в самого [Победителя].

[Это] знамя демонов [у] посланника злых духов.

Глубокая Доктрина походит на алмаз, [направленный] в сердце того,

Кто, хотя и утверждает, что относительное существует условно (признаваемо), но, не [считая ее] приемлемой,

Вопит, что дхармата [тоже] является относительным.
{69А} [Этот] похититель Доктрины распространяет [свои] демонические слова повсюду,
[Его] ум, всегда опьяненный ядом ревности (зависти),
Постоянно усердствует в том, чтобы бормотать проклятия в отношении высшего (высших).
Те, кто [принимает такие] гнусные объяснения за [объяснения] источников благим другом –
Ошибающиеся существа, одураченные демонами.

Это несколько строк паузы.

[4.3.1.3.5.] Пятое. Объяснение развернутого смысла этого

Объяснение двух [видов] отрицаемого – Я и двух [видов] несуществования Я, опровергающих то [отрицаемое]; объяснение того, существует [или] не существует постижение несуществования Я дхарм у ираваков [и] пратьекабудд; объяснение положений о двух покровах и о Путиях, которые отвергают их

\47\ [4.3.1.3.5.1.] Первое. [Объяснение двух видов отрицаемого – Я и двух видов несуществования Я, опровергающих то отрицаемое]

Краткое изложение [принципов] других философских школ и изложение особенностей школы Прасангика

[4.3.1.3.5.1.1.] Первое. [Краткое изложение принципов других философских школ]

[103А] ***Четыре: идентификация Я – осознаваемого объекта врожденного воззрения Я, которое принимают другие [школы] нашей (буддийской) системы; способ изложения ошибок этих [идентификаций Я согласно] великоленному Чандракирти; способ установления Я в качестве объекта способа восприятия-признавания, [который задействуется в] двух воззрениях Я, и [установления] несуществования Я, опровергающего то [Я], [согласно] другим [школам] нашей (буддийской) системы; способ изложения отрицания того [способа] великоленным Чандракирти***

[4.3.1.3.5.1.1.1.] Первое. [Идентификация Я – осознаваемого объекта врожденного воззрения Я, которое принимают другие [школы] нашей (буддийской) системы]

[Все] из четырех философских школ нашей (буддийской) системы определенно принимают, что "я" (nga), "Я" (bdag) или «индивид» (gang zag) в качестве осознаваемого объекта врожденного восприятия-признавания я (ngar 'dzin lhan skyes kyī dmigs pa'i yul), существует в номинальном [плане]; так как, если иначе, то [все следующие выражения] были бы совершенно неустановимы (не обоснованны) (gnam par bzhang du med pa): «Мной испытывается полное созревание кармы, накопленной Мной же», «Я пришел из предыдущего рождения в это и пойду из этого в следующее», «этот индивид выше, а тот индивид ниже» и тому подобные, а также: «мною наблюдается (я вижу) чувственное», «мною слышится (я слышу) звук» и тому подобные. Поэтому в автокомментарии «Мадхьямакаватара» («Мадхьямакаватара», 24, стр. 261-262) также объясняется:

/193/ ***«А также следует знать, что в той [Сутре], где говорится: «Деятеля не воспринимаем, но и деяние существует, и полное созревание тоже существует», отрицается бытие деятеля. Не следует понимать так: «Отрицается также признаваемый по отношению [к скандхам индивид], относящийся к номинальному [относительному]». А также расширенно говорится так: «Этот индивид, связанный с неведением, осуществляет совершение совершаемого – заслуг».***

{69Б} [103Б] Поэтому, хотя индивид, Я, личность (skyes bu) и тому подобное принимается в качестве опоры деяний (кармы) [и их] плодов, однако Я индивида (gang zag gi bdag) не принимается [даже] в номинальном [плане], так как существование двух Я – индивида и дхарм – как предметов познания (shes bya) является тем, что отрицается с помощью доказательств. Если бы из-за принятия индивида и Я в номинальном [плане] нужно было бы принимать в номинальном [плане] и Я индивида, тогда из-за принятия абсолютного и существования в номинальном [плане] нужно было бы принимать и существующее абсолютно в номинальном [плане] (don dam par yod pa tha snyad du), [поскольку в обоих случаях] логика полностью схожа.

[Вопрос]: Если так, тогда что [различные школы] устанавливают в качестве основы признака (mtshan gzhi) самого того Я в качестве осознаваемого объекта врожденного воззрения Я?

Некоторые самматии (rang pos bkug pa) из нашей (буддийской) системы принимают за основу признака [Я], которую воспринимает врожденное воззрение Я, пятерицу своих скандх, так как [в Сутре] сказано: «Бхагаван учил: «Монахи, те шраманы или брамины, которые воистину наблюдают, думая: «Я», воистину наблюдают именно эти пять получаемых скандх», постольку [они] и понимают, думая так (что основа признака Я – это пять скандх). Другие самматии принимают за основу признака Я единый ум (sems gcig ru). В Сутре сказано:

*«Я сам являюсь Своим спасителем.
Кто иной будет спасителем?
Обуздав должным образом Себя,
Мудрый обретет небеса (mtho ris)».*

И в другой Сутре сказано:

*«Обуздание ума – прекрасно;
Обузданный ум приносит блаженство».*

Постольку [они] и понимают, думая так (что основа признака Я является умом). [104А] То, что это является принимаемым самматиями, объяснено в «Аватарабхашье». В «Абхидхармакоше» сказано:

*«Если принимаете Я как существующее,
Будут раны от клыков [ложных] взглядов»*

и:

*«Поскольку придет к тому, что будет несуществующим даже условное,
Постольку не говорят также, что не существует».*

Таким образом объясняется, что Я не существует как существующее субстанционально (rdzas yod) и существует только как существующее условно (признаваемо) (btags yod). Тогда для понимания, чем является основа признака того Я, существующего условно (признаваемо), [сказано]:

*«Именно в этих потоках скандх благие [и]
неблагие плоды существуют».*

И в «Автокомментарии «Абхидхармакоши»» (mdzod kyü rang 'grel) сказано:

«Это название чего-то Я (bdag tu mngon par brjod pa) входит только в поток скандх; иное не является называемым [так]».

Этот способ объяснения того, что именно поток скандх (phung bo'i rgyud nyid) [считается] основой признака Я в качестве опоры деяний [и их] плодов (las 'bras kyü rten du gyur pa'i bdag gi mtshan gzhi), принимается кашмирскими вайбхашиками (kha che bye brag tu smra ba) и некоторыми саутрантиками.

{70А} Что касается принимаемого саутрантиками, объясняющими [свое воззрение] исходя из семи трактатов о верном познании [Дхармакирти], ясно, что [они] принимают за основу признака Я именно виджняну умственного (yid kyü nam par shes pa) и Ачарья Бхававивека тоже принимает за основу признака Я именно виджняну умственного. В [его] «Таркаджвале» сказано:

/195/ «Таким образом, в номинальном [плане] мы также действительно накладываем (dngos su 'dogs) звук (букву) Я на виджняну (nam par shes pa). Таким образом, поскольку виджняна к тому же получает бытие (перерождается) (srid pa len pa), постольку является Я, и поскольку [Я] накладывается на тело с [его] совокупностью органов чувств».

Для объяснения этого он приводит в качестве раскрывающего понимание [такое] логическое обоснование: [1] два авторитетных [высказывания], процитированные выше: «Я сам являюсь Своим спасителем» и так далее, и [2] так как получателем скандх является Я, и виджняна тоже получает бытие. [104Б] Поскольку этот Ачарья [Бхававивека] не принимает алаю (kun gzhi), у него нет иного выхода, кроме как [принять] в качестве виджняны, которая получает [новое] тело, виджняну умственного.

Большинство читтаматринов принимает именно алаявиджняну как основу признака Я в качестве осознаваемого объекта врожденного воззрения Я, так как объясняют, что алая - особое воспринимаемое клешного ума (nyon yid) и возникающих в качестве его окружения (спутников) четырех [клеш]:

воззрения Я, пристрастия к Я и так далее, а в отношении [его] вида (nam pa) объясняют, что [он] обладает видом думания о самой алае как о я. Об этом же в [одной их] Сутре [сказано]:

*«Получающая виджняна глубока и тонка.
Все семена падают на нее, подобно потоку воды.
«Сознание (rtog pa) невозможно в качестве Я»*

- так [говорят] дети, не обученные [исследованию] я»

и так далее – в соответствии с этим [читтамастрины] и утверждают, опираясь на множество авторитетных текстов и доказательств. Таким образом, большинство наших (буддийских) реалистов принимает Я или индивида как существующих условно, а восприятие-признание пяти скандх или виджняны и так далее в качестве основы признака [условно существующего] Я или индивида в их школах не является несовместимым с принятием также и того, что такие [скандхи или] виджняна и так далее существуют субстанционально, /196/ так как они принимают, что «обратно тождественное себе» (rang Idog) индивида существует условно, но они не принимают, что если [нечто] является индивидом, [оно] охватывается [тем, что] является существующим условно. Например, это подобно тому, что, хотя кувшин является основой признака грубого [чувственного], а грубое [чувственное] не имеет места в качестве субстанции, но кувшин считается имеющим место в качестве субстанции. [105А] Если иначе, тогда те, в чьей школе утверждается, что непсихические элементы-соединители (ldan min 'du byed) существуют условно, при объяснении рождения, пребывания и разрушения и так далее как непсихических элементов-соединителей, [существующих условно], стали бы признавать, что если [нечто] является соединившимся ('dus byas) (рожденным, пребывающим и разрушающимся), [оно] охватывается [тем, что] является существующим условно.

{70Б} [4.3.1.3.5.1.1.2.] Способ изложения ошибок этих [идентификаций Я согласно] великолепному Чандракирти

Если, приняв скандхи в качестве имеющих место благодаря собственному бытию, принимают их как тождественные по сущности тому Я, тогда нужно принять, что Я [и] скандхи тождественны, совершенно не отличаясь. Если [они], пребывая в качестве тождественных по сущности, явлены уму как отличные, тогда, поскольку [они] в [плане] способа пребывания пребывают одним [образом], по отношению к которому в [плане] способа явления явлены иным [образом], постольку будут исключительно ложными, то теряет силу то, что [они] имеют место благодаря собственному бытию.

\48\ Следует знать, что это же доказательство [применимо] к любым дхармам: если принять, что [некие дхармы], будучи имеющими место благодаря собственному бытию, тождественны по сущности, то нужно принять, что [они] тождественны нераздельно (dbyer med kyī gcig). Следовательно, если Я [и] скандхи являются тождественными, тогда приходим к тому, что согласно принимаемому [ими], что в потоке одного индивида существует пять субстанционально отличных скандх одновременно, логично и принятие того, что [в том потоке] одновременно существуют также и пять субстанционально отличных Я. Это - ошибка принятия пяти скандх за основу признака Я.

/197/ Принимается ли за основу признака Я пять скандх или только виджняна умственного или только алаявиджняна, приходим к тому, что врожденное воззрение Я не является превратным умом (phyin ci ma log pa'i blo), так как, согласно идентификации (восприятию) тех «Я» [- скандх и так далее -] как существующих субстанционально, Я имеет место как существующее субстанционально [и потому его отрицание будет ложным].

Кроме того, если то, что считается основой признака Я или индивида, охватывается имеющим место субстанционально, тогда это было бы несовместимым со всеми такими цитатами Сутр:

«О монахи, эти пять [скандх] - только имена (ming tsam), только номинальное (tha snyad tsam), только признавания (btags pa tsam). [105Б] И эти: теперешнее, прошлое, будущее, пространство, нирвана и индивид».

И также:

«Как в отношении совокупности частей

Говорится о колеснице,

Так и в отношении скандх

[В] относительно [плана] говорится: существо».

Кроме того, если согласно вам, поскольку пятерка скандх прервана во время нирваны без остатка [скандх], постольку Я [тоже со всей] определенностью стало бы прервано. Поэтому [у вас] будет воззрение прерывности, относящееся к признанию крайностей (mthar 'dzin gyi chad pa'i lta ba), так как вами утверждается, что смысл воззрения, признающего крайности, [заключается] в восприятии-

признавании постоянства или прерывности при восприятии именно той основы, которая идентифицируется как Я, [что относится] к воззрению на [совокупность] разрушимого ('jig lta).

{71А} Кроме того, согласно принимаемому в вашем воззрении, до обретения нирваны предыдущие [и] последующие моменты скандх или виджняны являются иными [по отношению друг к другу] благодаря собственному бытию, [тогда] придем к тому, что предыдущие [и] последующие моменты Я также являются иными [по отношению друг к другу] благодаря собственному бытию. Если согласен с этим, то, поскольку они являются иными [по отношению друг к другу] без взаимозависимости (phan tshun ltos med), они будут иными [по отношению друг к другу] смыслами-предметами с несуществующей связью ('brel med don gzhan). Если согласно этому, то придем к тому, что [Будда] не стал бы говорить [в Сутре «Ланкаватара»]: «Тогда в то время я был царем Мандхатой» и так далее, а плоды деяний, накопленных одним, потреблялись бы другим, и так далее /198/.

[106А] Если думаете, что, хотя предыдущие [и] последующие моменты и являются иными [по отношению друг к другу] благодаря собственному бытию, однако, поскольку они постигаются как один поток, постольку нет ошибки, тогда, если иные [по отношению друг к другу] смыслы-предметы с несуществующей связью совместимы с [тем, что они образуют] один поток, то придем к тому, что все со всем [будут образовывать] тот самый один поток. Поэтому, принимая, что предыдущие [и] последующие моменты скандх являются иными [по отношению друг к другу] смыслами-предметами, имеющими место благодаря собственному бытию, полагать индивидом поток скандх, схоже с принятием того, что одежда из волос черепахи может защитить от холода. Следовательно, [в этом дополнении про один поток] нет никакого смысла.

Кроме того, когда задают вопрос «Я и мир ('jig rten) имеют конец или нет?» и тому подобные [вопросы, оставленные Буддой без ответа], то, если под звуком (словом) «мир» воспринимаются признаются скандхи, тогда, поскольку то, что скандхи рождаются [и] разрушаются, является воззрением вашей собственной школы, то [Будда] должен был указать в авторитетных текстах, что мир непостоянен, а поскольку после нирваны, согласно вам, нет скандх, мир имел бы конец, и [он] должен был бы верно указывать в авторитетных текстах, что Татхагата не существует после успения и тому подобное, поэтому потеряло бы силу положение о четырнадцати не указанных [в Писании] воззрений (lung ma bstan gyi lta ba).

Кроме того, если согласно вам, то когда йог непосредственно видит несуществование Я всех дхарм, [он со всей] определенностью будет видеть несуществование Я с точки зрения видения вещей – скандх или виджняны – как не существующих, так как принимаете, что между Я и теми [скандхами или виджняной] нет отличий (особенностей). Согласно этому, в «Мадхьямакаватаре» (24, стр. 245-252, VI, 127-130), [объясняя эти ошибки], сказано также, начиная с:

[106Б] *«Если скандхи – Я, тогда, поскольку их много,
Тех Я тоже будет много»*

до:

/199/ *«Когда ваш йог видит отсутствие Я,
Тогда обязательно будут отсутствовать и вещи».*

{71Б} [Оппонент]: Если так, то есть, если в школах, где скандхи или виджняна принимаются за основу признака Я, когда йог видит несуществование Я, [он] должен непосредственно видеть скандхи или виджняну как не существующие, тогда, раз вы принимаете «я», лишь признаваемое по отношению к скандхам, за основу признака Я, то [у вас] тоже, когда йог непосредственно видит несуществование Я, [он] должен будет непосредственно видеть то я, которое признается по отношению [к скандхам], как несуществующее, так как основания [в обоих этих случаях] схожи.

[Ответ]: [У нас] нет ошибки. Те противники, которые принимают скандхи или виджняну за основу признака Я, не понимая, что Я и индивид устанавливаются только благодаря наименованию именами (ming gi tha snyad tsam gyis), устанавливают [их] с точки зрения найденного с помощью доказательств смысла-предмета, обозначаемого [теми] наименованиями. Тогда скандхи или виджняна обязательно должны быть Я, которое имеет место благодаря собственной сущности, но поскольку когда йог непосредственно видит несуществование Я, тогда [он] обязательно постигает, что никакого Я, имеющего место благодаря собственной сущности, не существует, постольку возникает ошибка – необходимость видения, что скандхи или виджняна не существуют. Как [у нас], принимающих

индивида, который, не будучи найденным с помощью доказательств, установлен благодаря только имени, может существовать возможность возникновения ошибки, что когда [йог] видит несуществование Я, имеющего место благодаря собственной сущности, он обязательно видит несуществование Я, установленного благодаря только имени? [107А] Тем не менее, те, кто лишен силы интеллекта, анализирующего в подробностях тонкий путь доказательств (rigs lam) этой школы, пребывают в большом затруднении, [пытаясь] постигнуть пребывающее подобно этому Я.

Кроме того, если скандхи или только виджняна являются Я, тогда приходим к тому, что, поскольку не было бы никакого различия между обладаемым (скандхами) и обладателем (Я), то объект действия [и] деятель будут одним. Хотя существует много таких ошибок, однако описывать [их все] здесь не буду, чтобы не перегружать [текст] буквами. Их следует знать, тщательно изучая «Мула[мадхьямакакарику]», «[Мадхьямака]Аватару» и их комментарии.

[Оппонент]: Если так, то есть, если скандхи не являются воспринимаемым (dmigs pa) воззрения Я, тогда как интерпретировать смысл цитаты из Сутры: «Те шраманы или брамины, которые воистину наблюдают, думая: «Я», воистину наблюдают именно эти пять получаемых скандх»?

[Ответ]: Смысл этой [цитаты] в том, что слово «именно» (kho na) является отрицающим иной по отношению к скандхам смысл-предмет, который являлся бы осознаваемым объектом [воззрения] Я, а не в том, что скандхи указаны как Я, так как если таков [смысл] той [цитаты] (скандхи указаны как Я), то это будет несовместимо со [сказанным] в другой Сутре, где расширенно отрицается, что скандхи являются Я: «Чувственное не является Я, ощущение не является Я» и так далее.

{72А} Поэтому, исходя из того, что прежняя Сутра отрицает Я как иной смысл-предмет по отношению к скандхам, а последняя Сутра отрицает то, что скандхи являются Я, [107Б] словами «наблюдают эти пять получаемых скандх» признаваемое по отношению к пяти скандхам Я устанавливается благодаря лишь наименованию, [оно] и является Я в качестве осознаваемого объекта врожденного воззрения Я. /201/ Таково удивительное [качество] этой системы великолепного Чандракирти, который, ясно раскрыв посредством безупречных логических доказательств [и] авторитетных текстов, в совершенстве установил подразумеваемую мысль Сутр, исходя из превосходной систематизации (упорядочивания) разделов Сутр, что никак не получается [сделать] у великих толкователей методов наших (буддийских) высших [и] низших Колесниц, хотя [они] и пытаются усердно.

[Оппонент]: Тогда то самое врожденное воззрение, [признающее] Я индивида (общее по отношению к воззрению на совокупность разрушимого), не будет являться воззрением на совокупность разрушимого (частное по отношению к воззрению Я индивида), так как [словами] «совокупность разрушимого» называются скандхи, а они, [согласно вам], не являются осознаваемым объектом врожденного воззрения Я.

[Ответ]: Ошибки нет, поскольку воззрением на совокупность разрушимого называется воззрение на Я, признаваемого по отношению к (с опорой на) совокупность разрушимого, [а не воззрение на скандхи в качестве осознаваемого объекта].

Некто говорит: объяснение Чандракирти, что если врожденное восприятие-признание Я идентифицирует (воспринимает) скандхи как Я, то скандхи должны являться Я, совершенно неприемлемо, так как, поскольку скандхи не являются Я, но идентифицируются (воспринимаются) как Я, постольку врожденное восприятие-признание Я нужно определять как ошибочное ('khrul par 'jog dgos). Если иначе, то поскольку [Я] обязательно имело бы место согласно [его] идентификации (восприятию) [врожденным восприятием-признанием Я, постольку это восприятие-признание Я] стало бы безошибочным. [108А] Следовательно, [если оно безошибочно, то] все вышеуказанные возражения, такие как выведение, что так же, как и скандх, Я тоже [будет] многочисленно и так далее, бессмысленны.

[Ответ]: Эти слова [показывают] большую суетливость, [проявляющуюся в виде] поспешности при выстреле стрелой возражения, [еще] не видя цели – [того, что принимается] оппонентом.

Как было объяснено выше, Я в качестве опоры деяний [и их] плодов принимается одинаково всеми высшими [и] низшими [школами] нашей (буддийской) системы как только номинальное (в номинальном плане). При этом нет также и разногласия среди четырех философских [школ] в принятии того, что, хотя то самое [Я] не является Я в качестве объекта способа восприятия-признания ('dzin stangs kyi yul)

врожденного восприятия-признавания я, однако, является Я в качестве [его] осознаваемого объекта. {72Б} /202/ Но они не соответствуют [друг другу в том,] что задействуется [ими] как основа признака этого самого Я в качестве опоры деяний [и их] плодов – осознаваемого объекта врожденного восприятия-признавания я. Поэтому [Чандракирти] опровергает принятие за основу признака того [Я] пяти скандх или виджняны и тому подобного. Таким образом [мы можем видеть], что Я в качестве осознаваемого объекта врожденного воззрения Я принимается и нашей, и другими [школами] как существующее только в номинальном [плане], но [Чандракирти] утверждает, что, если в качестве основы признака того [Я] задействуются пять скандх или виджняна, то возникают те ошибки, которые объяснены выше, ни разу не говоря, что, если способом восприятия-признавания, [который задействуется во] врожденном воззрении Я, скандхи идентифицируются (воспринимаются) как Я, то [они] должны являться Я. Поэтому [те, кто] выдвигает прасанги (выведения) [тем, кто] не принимает [аргументы тех прасанг], весьма утомляются, однако плод [этих усилий] исчерпывается причинением самим себе страданий.

[108Б] Утверждающие, что врожденным восприятием-признаванием я пять скандх или виджняна воспринимаются-признаются как Я, не изучали тщательно свой внутренний мир и потому они противоречат даже [собственному] непосредственному опыту, так как у всех – от ребенка до мудреца – спонтанно рождается ум, воспринимающий-признающий посредством мыслей «мое тело», «мой ум», но ум, думающий «это тело – я», «этот ум – я», сам собой никогда не рождается, что обосновано опытом.

\49\ /203/ Утверждающим, что идентификация Бхававивекой виджняны умственного как основы признака индивида в качестве опоры деяний [и их] плодов приемлема, следует подумать о том, что [они смогут] кинуть в ответ на [это]: приходим к тому, что в период рождения в качестве того, кто без различения ('du shes med pa par skyes pa'i gnas skabs) и в период самапатти прекращенности ('gog pa la snyom par zhugs pa) не существует ничего, что может быть установлено как основа признака индивида. Хотя очень хорошо излагают, что только поток виджняны воспринимается-признается как основа признака индивида, но нет опровержения этому: во время тех двух периодов, упомянутых только что, поскольку поток виджняны прерывается, приходим к тому, что поток индивида [тоже] прерывается [и потому нет индивида, то есть, никого, кто пребывал бы в этих состояниях].

Если думают: «Раз так, тогда исключительно поток скандхи чувственного – основа признака индивида», [то следует ответить]: ваше «совершенное исследование», [в результате которого] утверждаете, что только поток материального (bem po'i rgyun), без ума (sems) и всех возникающих из ума [психических процессов] (sems las byung ba), является обладателем ума (существом) (sems can), еще более удивителен, чем утверждения материалистов (tshu rol mdzes pa pa).

[109А] Кроме того, могут принимать за основу признака индивида виджняну или поток виджняны, тогда приходим к тому, что, когда святой шравака, родившийся в аятане «ничего нет» (ci yang med pa'i skye mched), непосредственно задействует (реализовывает) путь ушедшего [от мира] ('das lam), тогда поток индивида, пребывающего в самапатти [и] относящегося к ступени аятаны «ничего нет» (snyoms par 'jug pa po ci yang med pa'i skye mched ky'i sas bsdus pa'i gang zag rgyun), прерывается, так как [сам] путь ушедшего [от мира] не может быть основой признака того индивида, а [кроме него] тогда не существует никаких иных дхарм - чувственного, ума или возникающих из ума [психических процессов].

{73А} Если думают: «Раз так, тогда существует алая, поэтому именно она – основа признака индивида», [то следует ответить]: тогда эта "глубина прекрасного изречения" опрокинет [воззрения] обеих школ - Абхидхармы и Бхававивеки, так как никто из обладающих знанием (shes rig dang ldan pa) не говорит, что в тех двух школах принимают алаю.

/204/ [4.3.1.3.5.1.1.3.] Третье. Способ установления Я в качестве объекта способа восприятия-признавания, [который задействуется в] двух воззрениях Я, и [установления] несуществования Я, опровергающего то [Я], [согласно] другим [школам] нашей (буддийской) системы

Бхагаван в Сутрах Малой Колесницы проповедовал, что лишь созерцанием (освоением) непосредственного видения шестнадцати [аспектов] четырех Истин - непостоянства и так далее - обретают нирвану. Многократно [он] провозглашал несуществование Я индивида, отрицающее только независимого и существующего субстанционально индивида (gang zag rang rkya thub pa'i rdzas yod). От вайбхашиков до мадхьямиком-сватантриков – все [эти последователи] нашей (буддийской) системы

полагают, что даже махаянская Сутрапитака не указывает несуществование Я индивида, кроме того, [которое описано выше], и потому нет никаких разногласий между способами определения ('jog tshul) несуществования Я индивида, [которые используют эти школы]. [109Б] Поэтому Ачарья Харибхадра [в комментарии Абхисамаяланкары («Абхисамаяланкаравритти») говорит]:

«При этом полное знание (thams cad shes pa nyid) [таково]: [постижение] непостоянства и так далее таких дхарм как чувственное и так далее, а плодом, опирающимся [на это постижение], является обладание отвержением помраченности относительно Я».

И в «Мадхьямакалоке» [сказано]:

«Поскольку [они] входят в [постижение] несуществования Я посредством постижения дхарматы рождения и уничтожения, то это провозглашено для шраваков, подразумевая вхождение в [постижение] несуществования Я в отношении индивида».

И в «Абхидхармасамуччае» сказано:

«Каков же признак несуществующего Я (bdag med)? Таков: отделенность признаков скандх, дхату и аятан от признака, признаваемого как Я теми, кто говорит "Я"».

И в «Праманаварттике» сказано:

«Опираясь на четыре Истины, [Идентифицируются] шестнадцать неправильных аспектов: Блаженство, "я", "моё" и так далее.

Из-за признавания [которых] полностью [развивается] жажда.

/205/ {73Б} Смысл тех [четырех Истин] несовместим с этой [жаждой].

Обладая постижением аспектов тех [четырех Истин]

И хорошо созерцая (осваивая) [их], [обретается] правильное воззрение,

Тогда следование жажде разрушается»

И в «Таркаджвале» объясняется соответственно этому – хотя существует множество [таких объяснений], но, если писать [их] как в источниках, то [текст] будет слишком большим, поэтому не пишу.

Поэтому в школах нашей (буддийской) системы - Большой [или] Малой Колесницы - от Вайбхашики до Мадхьямака-сватантрики - принимается, что именно восприятие-признавание индивида как независимого и существующего субстанционально, является "способом восприятия-признавания" ('dzin stangs), [который задействуется во] врожденном восприятии-признавании Я индивида, [110А] где способ восприятия-признавания ('dzin tshul) [независимого и существующего субстанционально Я] заключается в восприятии-признавании этого Я - основы восприятия-признавания "я" - подобно хозяину (tje bo) скандх, а скандх - подобно слугам (khol po) того [Я], так как посредством таких [выражений] как «мое чувственное (тело)», «мои ощущения» и так далее [выявляется], что воспринимаются-признаются скандхи, над которыми господствует то Я (phung po rnam bdag des dbang bsgyur bya 'dzin pa). Поэтому точно так же, как хозяин [и] слуга, Я явлено независимым, то есть, не соответствующим по признаку скандхам (bdag phung po dang mtshan nyid mi mthun pa'i rang rkya bar snang), а [концептуальное] признавание (zhen pa) [Я] существующим согласно тому [явлению] – восприятие-признавание Я как существующего субстанционально.

Теперь, если исследовать, входя в размышление такими мыслями: как существует то Я, которое [является] осознаваемым объектом мысли о я – как постоянное [или] непостоянное, единичное или множественное и так далее, то, опираясь на превратное основание, воспринимают-признают [Я] как постоянную вещь (rtag dngos), не имеющую рождения и уничтожения, а также как единичную, без частей и так далее, что принимается как "способ восприятия-признавания", [который задействуется в] приобретенном [при жизни] (kun brtags) восприятии-признавании Я - как постоянного, единичного и самостоятельного (rtag gcig rang dbang can). Однако среди тех [буддийских] философов нет никого, кто полагает, что "способ восприятия-признавания" ('dzin stangs), [который задействуется во] врожденном восприятии-признавании Я, существует в качестве такого способа восприятия-признавания ('dzin tshul) [Я] как постоянного, единичного и самостоятельного.

/206/ Тем не менее, если бы [Я] имело место согласно тому, как [оно] идентифицировано (воспринято) врожденным восприятием-признаванием Я, то [оно] должно было бы иметь место подобно тому, то есть как постоянное, единичное и самостоятельное. Следовательно, если отрицается наличие

подобного тому [Я] - постоянного, единичного и самостоятельного, то отрицается и наличие индивида как независимого и существующего субстанционально, и именно это – лишь совершенное отсечение (gnam par bcad tsam) наличия индивида как независимого и существующего субстанционально, то есть, не соответствующего по признаку скандхам – и полагается смыслом несуществования Я индивида, которое нужно постичь. В этом отношении [между вышеуказанными школами] нет отличий. Поэтому [они] полагают, что, постигая только это, постигают полноценный признак (mtshan nyid rdzogs pa) несуществования Я индивида, [110Б] а также полагают, что силой свыкания с непосредственным видением (привыкания к непосредственному видению) только этого способны отвергнуть все клеши. [Это] является общими границами обоснованного (философскими принципами) для всех: вайбхашиков, саутрантиков, йогачаринов и мадхьямиков-сватантриков.

{74А} Некто: все умы, непосредственно постигающие шестнадцать аспектов четырех Истин - непостоянство и так далее, считаются умами, непосредственно постигающими несуществование Я индивида.

[Ответ]: Это является большим [заблуждением из-за] совершенной неизученности. Если согласно этому, то приходим к тому, что тот ум, постигающий аспект непостоянства Истины страдания – это ум, постигающий аспект несуществования Я, и, если согласен с этим, то приходим к тому, что не существует различия между способом восприятия-признавания ('dzin stangs) при постижении тонкой мгновенности и способом восприятия-признавания при постижении несуществования индивида как независимого и существующего субстанционально. Если согласен, то приходим к тому, что не существует различия между аспектом непостоянства и аспектом несуществования Я.

Кроме того, в "Праманаварттике" сказано:

«Возрением пустоты освобождаются.

Остальные созерцания [предназначены] для него [как фундамент и поддержка]».

То есть, опираясь на ум, постигающий аспект непостоянства и аспект страдания, рождается ум, постигающий аспект несуществования Я, и, созерцая именно это, освобождаются от сансары - [таков] способ объяснения [этой цитаты], а [подобные, как у некто, утверждения] исчерпываются отсутствием вникания в него.

[Взгляды Хинаяны на освобождение и становление буддой]

В обеих школах - вайбхашиков и саутрантиков - Великая Колесница не принимается как Слово Будды, и они не принимают также, что в Питаке Малой Колесницы указывается несуществование Я дхарм. Поэтому [они] не задействуют положения (толкования) о несуществовании Я дхарм, а также о покрове познаваемого (shes bya'i sgrib pa), отвергаемом силой созерцания (освоения) этого [несуществования Я дхарм], и тому подобном. [111А] Следовательно, ни в каком авторитетном коренном тексте, будь то «Праманаварттика», «Абхидхармакоша» и так далее, в которых указаны философские [принципы] двух систем шраваков, при объяснении философских [принципов этих] двух систем шраваков не объясняются положения об этом. Поэтому в школах двух систем шраваков так: индивид - [обладатель] истинного рода шраваков (nyan thos su rigs nges) - практикуя посредством [освоения] именно того несуществования Я индивида, которое объяснено выше, [и] реализации метода по накоплению малого по количеству собрания заслуг, обретает просветление шравака, если быстро, за три жизни, пратьекабудда истинного рода (rang sangs rgyas su rigs nges) - обладатель рода подобного носорогу, - [осваивая несуществование Я индивида, которое объяснено выше, и] практикуя реализации метода накопления среднего собрания заслуг, [тем самым] обретает просветление пратьекабудды за время ста кальп. /208/ Хотя оба эти Архата отвергают все клеши, они не отвергают отпечаток незнания, [имеющийся у того, кто] не является обладателем клеш, как элемент, суть которого – полное отсутствие ясности в отношении непосредственного прояснения всего познаваемого.

{74Б} Обладатель рода Великой Колесницы (бодхисаттва), породив сознание, [обращенное к просветлению], посредством реализации искусности в методе накопления за три неисчислимые кальпы безгранично многообразного собрания заслуг [и] созерцая (осваивая) именно то несуществование Я индивида, обретает положение совершенного будды, отвергая все, даже отпечаток незнания, [имеющийся у того, кто] не является обладателем клеш. [111Б] \50\ Это - то, что принимают [школы шраваков]. Они утверждают при этом, что протяженность всего иного [времени] из трех неисчислимых

кальп (кроме последней жизни), пока накапливают собрания [заслуг и мудрости], является только периодом пребывания в «соответствующем части освобождения» (thar pa cha mthun) (Путь Собираания, tshogs lam), а все [остальные стадии] – от «[стадии] тепла» (drod) Пути Соединения (sbyor lam) до мудрости, познающей истощение [помрачения и] нерожденность, то есть, [до положения] совершенного будды – порождаются на одной опоре (rten gcig) (вообще – «за одну жизнь»; здесь – за одну медитативную сессию (тун)), опираясь на ум четвертой дхьяны.

В «Абхидхармакоше» объясняется соответственно:

*«Наставник и носороги [достигают] просветления,
[Проходя] все в одной жизни, [опираясь] на конечную дхьяну,
А перед этим [они находятся на Пути], «соответствующем части освобождения».*

Кроме того, они говорят, что из двенадцати деяний (mdzad pa bcu gnyis), все до «усмирения Мары вечером» являются признаком [деяния, совершённого] обычным существом, а от непосредственно становления совершенным буддой и пока не показано деяние ухода в нирвану [его считают пребывающим в] нирване с остатком, и что [он] непосредственно реализует нирвану без остатка, отбросив элементы-соединители, относящиеся к телам, и, подобно затуханию светильника, прерывает поток двух: материального [и] психического (скандх).

/209/ Обе системы шраваков одинаково согласны в том, что совершенно не принимают положение о Самбхогакае (longs spyod rdzogs pa'i sku). Хотя вайбхашики утверждают, что Тело формы - высшая Нирманакая (mchog gyi sprul ba'i sku) - является потоком скандх обычного существа и поэтому является истиной страдания и потому не является совершенным буддой, однако саутрантики опровергают это. Хотя существует много [разных] высказываний относительно способа принятия того [Тела формы] за признак совершенного будды и так далее, но поскольку [их описание] станет помехой объяснению основной [темы], не пишу [более].

[112А] И читтаматрины и мадхьямики-сватантрики - обе [их школы] - также не различаются по согласию с тем, что в Питаке Малой Колесницы ни в малейшей степени не указано несуществование Я дхарм, и выше уже сказано обширно, каким Сутрам Великой Колесницы следуют [эти] две философские [школы и] каков [их] способ устанавления несуществования Я дхарм.

{75А} [4.3.1.3.5.1.1.4.] Четвертое. Способ изложения отрицания того [способа] великолепным Чандракирти

Выше (раздел «врожденное и приобретенное ложное концептуальное познание») уже был объяснен [используемый Чандракирти] способ изложения ошибок в отношении "способа восприятия-признавания", [который задействуется во] врожденном восприятии-признавании Я индивида, когда [в качестве такого способа признают] восприятие-признавание индивида как независимого и существующего субстанционально, и которое не существует [в качестве такого способа], и тому подобных [ошибок]. [В Мадхьямакаватаре (24, стр. 253, VI, 131) сказано:]

*«Ваш йог, видящий несуществование Я,
Не будет постигать таттвы рупы и так далее.
При восприятии рупы будет рождаться [направленная на нее]
Страсть и так далее, поскольку ее [собственная] сущность не постигается».*
Смысл этой [цитаты] будет объяснен ниже.

[4.3.1.3.5.1.2.] Второе. Изложение особенностей школы Прасангика

/210/ Как объяснено выше, йогачарины и мадхьямики-сватантрики принимают, что [имеется] два [вида] Я при установлении ('jog pa) несуществования Я посредством отрицания [Я] в отношении индивида или дхармы, и что принципы признавания тех [двух видов Я] именно не подобны [друг другу] по роду (der zhen lugs rigs mi 'dra ba kho nar). Однако великолепный Чандракирти, разделяя два [вида] несуществования Я с точки зрения основы – обладателя дхармы [- индивида или дхармы], не принимает, что [два] отрицаемых Я [в обоих этих случаях] различаются неподобием по роду (rigs mi 'dra ba'i khyad par mi bzhed). В "Мадхьямакаватаре" (24, стр. 301, VI, 179) [сказано] соответственно:

*«Эта [теория] несуществования Я излагается ради полного спасения скитальцев
[В] двух видах, подразделяясь [на несуществование Я] дхарм и [Я] индивида».*

Поэтому отрицание самого того наличия благодаря собственному бытию как объекта отрицания в отношении основы – индивида (dgag bya rang bzhin gyis grub pa de nyid gzhi gang zag gi steng du bkag pa) принимается как смысл несуществования Я индивида, а [его] отрицание в отношении основы – дхармы принимается как смысл несуществования Я дхарм. В «Чатухшатакатике» сказано соответственно:

«При этом "Я" относится к сущности [или] бытию вещей, которая (которое) не зависит от много. Несуществование такой [сущности] – несуществование Я. Это [несуществование Я], поскольку подразделяется на [несуществование Я] дхарм и индивида, постольку постигается в двух [видах]: несуществование Я дхарм и несуществование Я индивида».

Ачарья Буддапалита также принимает в качестве отрицаемого – Я исключительно наличие благодаря собственной сущности. Комментируя раздел, где объясняется способ изложения несуществования Я дхарм в Каноне Малой Колесницы, в "Буддапалите" (buddha pa' li ta) сказано:

«Бхагаван указывал [следующие] элементы-соединители как примеры несуществования Я: иллюзия, эхо, отражение, мираж, сновидение, лопающаяся пена, пузырьки [в] воде и банановое дерево. Ничто из них не существует как татхата (de bzhin nyid) или безошибочная татхата (ta nor ba de bzhin nyid). {75Б} /211/ Они являются также феноменальной явленностью (spros pa). Они являются также лживыми. Хотя и сказано так, но в выражении "все дхармы - несуществование Я" смысл "несуществования Я" относится к несуществованию сущности, так как звук (обозначение) "Я" является [аналогом] слова "сущность".

[113А] Поэтому нет никакой несогласованности между тем, что принимают эти два Ачарьи (Чандракирти и Буддапалита).

Вообще, Бхагаван непосредственно обучал несуществованию Я дхарм учеников двух родов: индивид, чей поток полностью не созрел, и поэтому в данное время [он] не [является] подходящим сосудом для непосредственного обучения тонкому несуществованию Я дхарм, но уже сейчас [является] подходящим сосудом для непосредственного обучения только грубому несуществованию Я дхарм, и индивид, чей поток полностью созрел, и поэтому именно с этого момента [является] подходящим сосудом для непосредственного обучения также и тонкому несуществованию Я дхарм.

Для первых в Сутрах последнего [Поворота] Колеса [Дхармы] несуществование Я дхарм указывается как лишь отрицание того, что воспринимаемое [и] воспринимающее субстанционально иные (gzung 'dzin rdzas gzhan), а для вторых несуществование Я дхарм проповедуется в [Сутрах] Праджняпарамиты и так далее как отрицание наличия всех дхарм благодаря собственному бытию. Хотя указаны два таких способа [толкования], но, не задействуя свыкание с тонким несуществованием Я дхарм, а свыкаясь в созерцании только с грубым (свыкаясь с созерцанием только грубого), не способны отвергнуть хотя бы немного семян покрова познаваемого.

Аналогично и в отношении Питакки Малой Колесницы: [Бхагаван], действуя ради учеников, которые в данное время не [являются] подходящими сосудами для непосредственного обучения тонкому несуществованию Я индивида – ради обладателей рода шраваков (nyan thos kyü rigs can), чей поток полностью не созрел, /212/ излагал [им] несуществование Я индивида, которое отрицает только независимого и существующего субстанционально индивида, посредством наставлений главным образом о шестнадцати аспектах четырех Истин [святого], таких как непостоянство и так далее. А действуя ради тех учеников – обладателей рода шраваков, чей поток полностью созрел, [113Б] [он] излагал несуществование Я индивида, которое отрицает наличие индивида благодаря собственному бытию. Хотя [он] наставлял о двух [видах] несуществования Я индивида – тонком и грубом, но [реализация] последнего [вида из двух] (грубого) является методом, которым в основном порождается отторжение (yid 'byung) сансары, который излагается с целью только лишь подавить явные проявления полностью связывающих (kun nas dkris pa mngon gyur mgo gnon pa tsam gyü ched du), таких как страсть, и который является путем, [предназначенным] лишь для созревания [учеников], но не является путем, непосредственно освобождающим от семян клеш, и даже обладателям рода шраваков необходимо освобождаться от семян клеш силой свыкания с созерцанием пустоты индивида от наличия благодаря собственному бытию – так считают оба эти Ачарьи. {76А} Поэтому у всех существ – от «детей» (обывателей) до мудрецов – с безначальности и без отличий в особенностях существует сам этот ум, думающий о я, когда то я, будучи основой, в которую входит наименование «я», явлено так, как будто [оно] имеет место со своей стороны [– со стороны] объекта. [Концептуальное] признание (zhen)

в соответствии с этим способом явления – способ восприятия-признавания ('dzin tshul), [задействуемый в] восприятии-признавании я как имеющего место благодаря собственному бытию – именно он является способом восприятия-признавания врожденного восприятия-признавания я (ngar 'dzin lhan skyes kyü 'dzin stangs). Следовательно, я, имеющее место благодаря собственному бытию, в качестве объекта способа восприятия-признавания, [задействуемого во] врожденном восприятии-признавании я, именуется «Я индивида» (gang zag gi bdag). /213/ Существование [этого Я индивида] хотя бы лишь в номинальном [плане] отрицается доказательствами при исследовании абсолютного, а отрицание того [Я индивида] является несуществованием Я индивида и абсолютной истиной. Однако читтаматрины и мадхьямики-сватантрики не считают несуществование Я индивида абсолютной истиной, [114А] а доказательства, опровергающие Я индивида, [они] считают доказательствами, исследующими относительное.

То [я] в качестве осознаваемого объекта (dmigs pa'i yul) того врожденного восприятия-признавания я существует в номинальном [плане] как опора деяний [и их] плодов. Основой признака того [я в качестве осознаваемого объекта врожденного восприятия-признавания я] не являются ни собрание скандх, ни отдельные [скандхи], ни [какой-либо] иной по отношению к скандхам смысл-предмет, а [является ей] наименование (tha snyad pa), которое лишь признается (btags tsam), опираясь на скандхи (по отношению к скандхам). Например, подобно тому, как ни только лишь совокупность частей колесницы, ни отдельные части, ни [какой-либо] иной по отношению к частям смысл-предмет также не являются колесницей, а колесница признается ('dogs pa), опираясь на части (по отношению к частям) – такова подразумеваемая мысль. Поэтому в Сутрах сказано:

«Так же как на совокупность частей

Опираясь, называется колесница,

Аналогично, опираясь на скандхи,

\51\ Говорят «существо» в относительном [плане]».

А также:

«Великий царь! Личность, индивид – соединение шести элементов (khams), шести основ соприкосновения (контакта) и восемнадцати близко идущих ума (yid kyü nye bar spyod pa)».

[Краткое объяснение различий между несуществованием Я индивида и дхарм]

Собственные скандхи, а также глаз, ухо и так далее, исходя из внутреннего [содержания] подразделения на два – индивид и дхармы – являются дхармами, а их восприятие-признавание как имеющих место благодаря собственному бытию является восприятием-признаванием Я дхарм. /214/ При этом глаза, уши и так далее, собранные собственным потоком (rang rgyud kyis bsdus pa'i mig rna sogs) (свои), являются обоими – и основой признака «моего» (nga yü ba), и основой признака дхармы – одного [элемента] пары из подразделения на два – индивид и дхарма. {76Б} Явление тех [глаз и так далее] врожденному уму как «моего», имеющего место со своей стороны [– со стороны] объекта, и признавание (zhen pa), исходя из восприятия (dmigs nas) подобного «моего» как имеющего место благодаря собственному признаку, является врожденным восприятием-признаванием «моего» (nga yü bar 'dzin pa lhan skyes). [114Б] Однако восприятие-признавание глаз и так далее, собранных собственным потоком, исходя из [их] восприятия (dmigs nas) как имеющих место благодаря собственному признаку, не охватывается существованием [при этом] способа восприятия-признавания, [задействуемого в] восприятии-признавании «моего», и это – то, что совершенно ясно устанавливается опытом, если наблюдать, обращая ум вовнутрь. Следовательно, хотя глаз и так далее являются основами признака «моего», но ясно обосновано, что восприятие-признавание [их] как имеющих место благодаря собственному признаку, исходя из их восприятия, не обязательно является восприятием-признаванием «моего». Поэтому те восприятия-признавания глаз и так далее, относящихся к собственному потоку, исходя из [их] восприятия как имеющих место благодаря собственному признаку, в которых не существует способ восприятия-признавания, задействуемый в восприятии-признавании «моего», являются восприятиями-признаваниями Я дхарм, но не являются восприятиями-признаваниями «моего», а когда они (глаза и так далее, относящиеся к собственному потоку) явлены как «мои», и [это] «моё» воспринимается-признается как имеющее место благодаря собственному признаку, тогда [это] является восприятием-признаванием «моего», но не является восприятием-признаванием Я дхарм.

Просто восприятие-признавание предметов (yo byad), не собранных собственным потоком, и [других] объектов, которые относятся к обладаемому мной (yul la nga yi longs spyod bya), как имеющих место благодаря собственному бытию, не будет восприятием-признаванием «моего».

К тому же, хотя, если [нечто] является врожденным восприятием-признаванием я, [оно] охватывается [тем, что] является и восприятием-признаванием Я индивида, и воззрением на [совокупность] разрушимого (jig lta), но, если [нечто] является [одним из] этих двух, [оно] не охватывается восприятием-признаванием я, так как, хотя то восприятие-признавание иных индивидов, исходя из [их] восприятия как имеющих место благодаря собственному признаку, является восприятием-признаванием Я индивида, но не является ни восприятием-признаванием я, ни восприятием-признаванием "моего", и так как хотя восприятие-признавание "моего" является воззрением на [совокупность] разрушимого и восприятием-признаванием Я индивида, но не является восприятием-признаванием я.

[ПОНИМАНИЕ ТАТХАТЫ ШРАВАКАМИ И ПРАТЬЕКАБУДДАМИ]

\52\ [115А] [4.3.1.3.5.2.] Второе. Объяснение того, существует [или] не существует постижение несуществования Я дхарм у шраваков [и] пратьекабудд

Способ, которым великолепный Чандракирти объясняет [это]; Опровержение ложного понимания, полагающего эти [положения] неприемлемыми; Изложение положений также и иных [Наставников] о критериях принятия того, что у шраваков [и] пратьекабудд существует постижение несуществования Я дхарм; Обширное объяснение цитат [и] доказательств, доказывающих приемлемость существования у шраваков [и] пратьекабудд постижения несуществования Я дхарм

[4.3.1.3.5.2.1.] Первое. Способ, которым великолепный Чандракирти объясняет [это]

Великолепный Чандракирти обосновывает, что у шраваков [и] пратьекабудд существует постижение несуществования Я дхарм, двумя [способами]: авторитетными текстами и доказательствами. Что касается авторитетных текстов, то в Сутре «Дашабхумика» сказано:

«О, Сыновья Победителя, {77А} это подобно тому, как например, родившийся в царском роду сын царя, обладающий признаками царского [рода], хотя и превосходит, только родившись, все собрания сановников по величию царского [рода], но по силе своего ума, если разобраться, – нет. Когда же он становится взрослым, тогда, породив силу своего ума, полностью уходит от всех деяний сановников.

О, Сыновья Победителя, аналогично и бодхисаттва, хотя сразу же после порождения мысли, [обращенной к просветлению], и превосходит всех шраваков и пратьекабудд по величию высшего помысла [о спасении всех существ], /216/ но по силе своего ума, если разобраться, – нет. Бодхисаттва, находящийся на этой седьмой ступени бодхисаттвы, благодаря пребыванию в величии познания своего объекта совершенно уходит от всех деяний шраваков и пратьекабудд».

[115Б] Вслед за [этой] цитатой в «Аватарабхашье» сказано: *«Из этих [слов] авторитетного текста ясно устанавливается, что даже у шраваков и пратьекабудд тоже существует понимание несуществования собственного бытия всех дхарм».* К тому же «первое рождение мысли» (sems dang po bskyed pa) является порождением первого абсолютного ума (don dam pa'i sems) [и] периодом первой ступени [бодхисаттвы] (sa dang po'i gnas skabs). В этот период, как сказано, [бодхисаттва] не может превзойти шраваков [и] пратьекабудд силой [своего] ума. Этим обосновывается, что у шраваков [и] пратьекабудд тоже существует постижение несуществования Я дхарм. Если же иначе, то поскольку [бодхисаттва] непосредственно постигает несуществование Я дхарм на первой ступени, и поскольку, [согласно вам], Архаты – шраваки [и] пратьекабудды – не постигают несуществование Я дхарм, то даже находящийся на первой ступени [бодхисаттва] будет превосходить шраваков [и] пратьекабудд силой [своего] ума – такова подразумеваемая мысль [Чандракирти].

Что касается доказательств, то в «Аватарабхашье» сказано:

«Если не так, то, раз [они] лишены понимания несуществования собственного бытия вещей, их, как [и] лишенных желаний мирских [существ], превзойдет, если разобраться, [своим] умом даже бодхисаттва, породивший первую мысль. Подобно внешним (небуддистам), ими не будет также отвергаться всякий рост малого [- клеши], которое относится к трем Сферам, поскольку из-за

восприятия [существования] собственной сущности рупы и других [скандх] впали бы в ложное. Не постигли бы и несуществование Я индивида, так как воспринимали бы [как существующие благодаря собственной сущности] скандхи – причину признания [их] за Я [или признания Я как их господина]».

/217/ [116А] {77Б} Этой [цитатой] указаны три доказательства, [что шраваки и пратьекабудды тоже постигают несуществование Я дхарм].

Первое доказательство таково: приходим к тому, что бодхисаттва, пребывающий на первой ступени [бодхисаттвы], имеет особенность – [он] способен превзойти [своим] умом лишенных желаний мирских [сущств], но [при этом, согласно вам], не приемлема [его] особенность в том, что [он] не способен превзойти [своим] умом Архатов – шраваков [и] пратьекабудд, так как [бодхисаттва] имеет особенность – [он] непосредственно постигает принцип пребывания всех дхарм, тогда как оба те (Архаты и лишенные желаний мирские существа) сходны в том, что совершенно не постигают принцип пребывания вещей, [поэтому как бодхисаттва превосходят лишенных желаний мирских существ, так он превосходит и шраваков] – таков смысл вышеизложенного, касающийся «становления превосходящим».

На это некто [отвечает]: Хотя лишенные желаний мирские [существа] и сходны с обоими Архатами – шраваками [и] пратьекабуддами – в том, что не постигают дхармату, но они не сходны [друг с другом] в наличии-отсутствии постижения несуществования Я индивида, которое способно отвергнуть все клеши, поэтому ошибки нет [и бодхисаттва превосходит лишенных желаний мирских существ, но не Архатов].

[Ответ]: Утверждающий, что это – подходящий ответ [на слова Чандракирти], – глупец, поскольку в этом случае используется следующее опровержение: «если Архаты – шраваки [и] пратьекабудды – не постигают несуществование Я дхарм, то для них невозможно постигнуть и несуществование Я индивида», поэтому [у этих глупцов] обосновывающее (доказательство) [постижение несуществования Я индивида у Архатов] равно подлежащему обоснованию (доказываемому).

Второе доказательство таково: приходим к тому, что у этих Архатов – шраваков [и] пратьекабудд – наличие особенности – отвержение [ими] всех клеш трех Сфер – не приемлемо, так как [они] не зародили в [своем] потоке противоядие, прямо несовместимое с неведением – корнем всех клеш и с [соответствующим этому неведению] способом восприятия-признания, как, например, и внешний (небуддистский) отшельник (phyi rol pa'i drang strong).

/218/ [116Б] Если думают так: В качестве неведения обладателя клеш как корня сансары не задействуется восприятие-признание истинности [наличия], а задействуется воззрение [на совокупность] разрушимого – восприятие-признание индивида как постоянного, единичного и самостоятельного, поэтому ошибки нет.

[Ответ]: Тогда приходим к тому, что у животных и им подобных, у кого ум не затронут философией, не существует неведения в качестве корня сансары – на это вам нечем возразить. Это – смысл [слов «Аватарабхашьи» об] «уподоблении внешним (небуддистам)».

Третье доказательство, указанное в оставшейся части текста, таково: приходим к тому, что Архат – шравака; им не постигается полноценный признак несуществования Я индивида, так как [он] не зародил в [своем] потоке противоядие, прямо несовместимое со способом восприятия-признания, [который задействуется] умом, входящим ложно в индивида и в сущность скандх – основы признания индивида. Этим [демонстрируется], что если нет отпора признаваемому объекту при признании основы признания [индивида] – скандх – как [имеющих место] истинно (gdags gzhi phung po la bden rag zhen pa'i zhen yul sun ma phyin na), то не будет отпора также и признаваемому объекту при восприятии-признании признаваемой дхармы (btags chos) – индивида – как [имеющего место] истинно. {78А} Следовательно, без постижения непосредственным восприятием принципа пребывания индивида не приемлемо и постижение непосредственным восприятием полноценного признака несуществования Я индивида – так указано [в цитате].

Чтобы обосновать, что именно этот способ [интерпретации] подразумевался Ачарьей Нагарджуной, в «Аватарабхашье» приводится цитата из «Ратनावали»:

*«До тех пор, пока имеется восприятие-признание скандх,
[Будет и] восприятие-признание их как я.*

Если же имеется восприятие-признание я, [будет] и деяние [карма].

Из-за него же есть рождение.

*Три пути не имеют начала, конца и середины.
Круг [перерождений в] сансаре подобен [огненному] кругу
[вращающейся] горячей головни.
Это взаимообусловливание становится сансарой.
[117А] Итак, вследствие невидения в трех временах
Двух – себя [и] другого,
Будет покончено с восприятием-признаванием я;
Затем – с деянием и рождением»*

/219/ Здесь смысл первых четырех строк таков. Пока существует нерожденность в [своем] потоке противоядия, прямо несовместимого с восприятием-признаванием истинности [наличия] скандх и со способом восприятия-признавания, [который задействуется в этом восприятии-признавании], до тех пор существует в [своем] потоке и врожденное восприятие-признавание я без ущерба с точки зрения нерожденности противоядия, прямо несовместимого с [ним] самим и со способом восприятия-признавания, [который задействуется в этом врожденном восприятии-признавании я]. Если это [восприятие-признавание] существует, то в силу этого, накапливая деяния (карму), получают рождение в сансаре – так указано.

Хотя утверждается, что восприятие-признавание я должно рождаться опираясь на восприятие-признавание истинности [наличия] скандх, но не указывается, что если в потоке того индивида существует восприятие-признавание истинности [наличия] скандх, то это охватывается [тем, что у него] существует восприятие-признавание я, или что если у него существует то [восприятие-признавание истинности наличия скандх], то это охватывается [тем, что он,] накапливая карму, рождается в сансаре. Например, подобно тому, как если утверждают, что рождение ростка ячменя охватывается необходимостью опираться на ячмень, то, в силу только этого [утверждения] не обязательно принимать, что если [где-то] существует ячмень, то это охватывается [тем, что там же] существует ячменный росток.

Смысл средней шлоки таков. У этих трех путей, то есть, стороны полного осквернения – клеш, кармы и рождения – нет определенной последовательности с точки зрения того, что [из них было] сначала, что – потом, а что – в середине; они рождаются, взаимопираясь одно на другое, когда сансара подобна [огненному] кругу [вращающейся] горячей головни.

Смысл третьей шлоки таков. Поскольку видят как несуществующее, или необретаемое [имеющее место] благодаря собственному бытию рождение тех скандх в качестве двух – себя [и] другого, а также в трех временах (phung po de ni rang gzhan gnyis ka dang dus gsum nyid du'ng rang bzhin gyis skye ba ma thob ra ste med par mthong ba), то, [117Б] в силу этого, с восприятием-признаванием я будет покончено, а из-за этого также будет покончено с деянием (кармой) и рождением – так сказано. Кроме того, в цитате из «Ратнавали» сказано – от:

«Так же, как глаз ошибочно [воспринимает]»

до:

{78Б} *«Постигнув таким образом, истинно так, как оно есть,
Бесмысленность [существования] сущего [вообще и сущест в частности],
\53\ Подобно огню, не имеющему причины (топлива),
Уходят в нирвану, не пребывающую, без получаемого (скандх)»*

/220/ [Противник]: Это сказано только для бодхисаттв.

[Ответ]: Нет, сразу после [слова] «нирвана» сказано:

*«Согласно этому, бодхисаттва, тоже
Увидев [татхату], истинно желает Просветления.
Однако из-за сострадания он
Пребывает [в] мире до Просветления».*

Слова «согласно этому» и «тоже» дают понять, что предыдущие [строки] предназначались для шраваков.

[Вопрос]: Если так, тогда, раз шраваками постигается несуществование Я дхарм, то в Питаке шраваков – той основе, исходя из слушания [и] обдумывания которой устанавливается (формулируется) несуществование Я, тоже указывается несуществование Я дхарм?

[Ответ]: Обосновывая, что именно это указано [в Питаке шраваков], в «Аватарабхашье» (24, стр. 22) объясняется таким изложением:

*«В Сутрах, объясняющих Путь шраваков, ради устранения покрова клеш у шраваков [говорится]:
«Чувственное похоже на лопающуюся пену,
Ощущения подобны пузырькам [в] воде,
Различения (представления) схожи с миражом,
Элементы-соединители подобны банановому дереву,
Виджняна – как иллюзия.
[Так] сказал Родственник Солнца (Будда)»
и так далее.*

[118А] [Здесь] на примерах лопающейся пены, пузырьков [в] воде, [видимой] в мираже воды, бананового дерева, иллюзии и так далее истинно исследуются элементы-соединители [и другие скандхи]. Объяснение этого же самого предмета лично Ачарьей [Нагарджуной в «Ратнавали» (IV, 86) таково]:

*«В Великой Колеснице учат нерожденности;
[В Малой Колеснице] иначе – исчерпанности, пустоте.
Исчерпанность и нерожденность – по смыслу
Одно и то же. Поэтому примите [эту истину]».
/221/ И, соответственно, [в «Праджнямуле» (XV,7)] говорится:
«Бхагаван, вещественное (dngos) и неведущее (dngos med)
Ведающий, по словам Катьяяны, оба – и существование
И несуществование отрицает»*

Поскольку смысл этой средней [цитаты] из авторитетного текста («Ратнавали») трудно постигнуть, объясню [его] ниже. В комментарии этого места сказано:

«То мнение [в виде] мысли: «если несуществование Я в [отношении] дхармы (chos la bdag med) указывается и в Колеснице шраваков, тогда наставление Великой Колесницы было бы бессмысленно», а также [философская] система с таким [мнением], постигаются как противоречащие и доказательствам, и авторитетным текстам».

[Критикуемой] стороной – тем, кто утверждает прежнее, – является Бхававивека, поскольку в «Праджняпадипе» он опровергает объяснение Буддапалиты в комментарии к седьмой главе [«Праджнямулы»] о том, что в Сутрах Малой Колесницы указывается несуществование Я дхарм, говоря, что если бы было так, то Учение Великой Колесницы стало бы бессмысленным. {79А} Тогда [следовало бы] спросить: Учение Великой Колесницы стало бы бессмысленным вообще или стало бы бессмысленным Учение Великой Колесницы о несуществовании Я дхарм? [118Б] Если согласно первому, то есть, если существует охватывание в том выведении [Учение Великой Колесницы бессмысленно вообще, так как в Сутрах Малой Колесницы указывается несуществование Я дхарм], тогда целью изложения [Буддой] Великой Колесницы с необходимостью будет являться только лишь [изложение] Учения о несуществовании Я дхарм, но это не так, поскольку в Великой Колеснице также указываются ступени бодхисаттвы, даяние и прочие [парамиты], пожелания, отдача (посвящение) [заслуг], сострадание и другие выдающиеся аспекты метода (thabs), а также неохватные мыслью способности бодхисаттвы, так как в «Ратнавали» сказано:

*«В той Колеснице шраваков
Не объясняются бодхисаттвовские пожелания,
/222/ Практика [парамит и] полная отдача [заслуг].
Зачем же [она] бодхисаттве?
Тема пребывания в практике [реализации] Просветления
Не излагается в разделе Сутр.
В Великой Колеснице же – проповедуется.
Поэтому принимается мудрыми»*

Если согласно второму, то тоже нет охватывания [в таком выведении: Учение Великой Колесницы о несуществовании Я дхарм бессмысленно, так как в Сутрах Малой Колесницы уже указано несуществование Я дхарм], так как [между ними] существует разница, [которая заключается в том, что]

в Питаке шраваков несуществование Я дхарм указывается лишь поверхностно для отвержения только лишь покрова клеш, а в Великой Колеснице несуществование Я дхарм указывается обширно для отвержения всего покрова познаваемого, так как в «Локатита Става» («Восхвалении Ушедшему от мира») (‘jig rten las ‘das par bstod pa) [Нагарджуной] сказано:

«Без постижения несуществования признаков,

Вы сказали, нет и освобождения.

Поэтому Вы в Махаяне

Полностью объяснили это»

Если думают так: Если так, тогда каков же смысл объяснения в системе этого Ачарьи [Нагарджуны] этих особенностей: [1] в обоих Питакках – Великой [и] Малой Колесниц – несуществование Я дхарм в [своей] завершенности (в полноте) указывается [или] не указывается, [119А] а также [2] на Пути этих двух [Колесниц] созерцается (осваивается) [или] не созерцается несуществование Я дхарм в [своей] завершенности (в полноте)?

Смысл [этих объяснений] не является то, что в Великой Колеснице, установив несуществование Я в отношении всех дхарм, созерцают [это], тогда как шраваки, установив несуществование Я в отношении каких-то некоторых дхарм, созерцают [это], так как, если верным познанием, опирающимся на правильные доказательства, установлено несуществование истинности [наличия] в отношении одного [предмета], имеющего место в качестве основы, то способны установить несуществование истинности [наличия] также и в отношении любой иной дхармы, опираясь на те же самые доказательства, благодаря лишь обращению ума (blo kha phyogs pa tsam gyis) [к той дхарме] - это уже было изложено выше.

/223/ {79Б} Поэтому, согласно изложенному в «Праджнямуле», [в качестве смысла тех объяснений] задействуется [следующее]: в Великой Колеснице, опираясь на каждое из разных доказательств в отношении каждой основы (дхармы), устанавливается несуществование истинности [наличия этих основ], а также задействуется [следующее]: опираясь на множество «дверей» (множество способов) разных доказательств (rigs pa mi ‘dra ba’i sgo du ma) даже в отношении одной основы (дхармы), устанавливается несуществование истинности [наличия этой основы], поэтому ум [на Пути Великой Колесницы] становится чрезвычайно обширным в [понимании] татхаты. А в Малой Колеснице, раз татхата обосновывается верным познанием посредством одного сжатого доказательства, то и ум не делается обширным в [понимании] татхаты как в предыдущем [случае] – опираясь на множество разных «дверей» доказательств (rigs pa’i sgo mi ‘dra ba du ma), Поэтому и излагается различие в обширности [и] сжатости созерцания, а также в завершенном [и] незавершенном (полном [и] неполном) [понимании] несуществования Я дхарм. При этом появление таких различий является вызванным стремлением [в Великой Колеснице и] отсутствием стремления [в Малой Колеснице] (lhur len mi len) отвергнуть покров познаваемого. Завершено изложение способа, которым великолепный Чандракирти объясняет [это].

\\54\ [4.3.1.3.5.2.2.] Второе. Опровержение ложного понимания, полагающего эти [положения] неприемлемыми

[119Б] Некто бредящий говорит: [1] Объяснение Чандракирти о том, что если не постигается несуществование Я дхарм, то неприемлемо также и постижение несуществования Я индивида, не верно, так как саутрантиками превосходно установлено несуществование Я индивида с точки зрения [его] формулировки согласно авторитетным текстам [и] доказательствам, но [ими] не устанавливается несуществование собственного бытия скандх.

[2] Установление несуществования собственного бытия признаваемой дхармы (btags chos) не охватывается обязательным установлением также и несуществования собственного бытия основы признания (btags gzhi), так как [последователи] школы ватсипутриев (gnas ma bu’i sde) постигают кувшин как существующий условно, а атомам – в качестве основы признания кувшина – приписывают субстанциональное существование.

[3] Эти высказывания являются внутренне противоречивыми: [а] Архатом-шравакой постигается несуществование Я дхарм; [б] восприятие-признание истинности [наличия] охватывается клешей, а Архатом-шравакой отвергаются все клеши; /224/ [в] [бодхисаттвами] седьмой ступени не отвергаются все клеши, но начиная с седьмой ступени [они] способны превзойти Архатов-шраваков мудростью,

постигающей несуществование Я дхарм. При этом приходим к тому, что даже [бодхисаттва] седьмой ступени не способен превзойти Архата-шраваку силой [своего] ума, так как на седьмой ступени [он] не обрел способность отвержения всех клеш силой [своей] мудрости, тогда как Архат-шравака обрел ее.

[4] Приходим к тому, что Архатом-шравакой отвергнуты также и все умопостроения (представления) о воспринимаемом вхождении, которые отвергаются видением (mthong spangs 'jug pa gzung rtogs) [на Пути Махаяны], {80А} так как он полностью отверг восприятие-признание истинности [наличия] вещей. Если согласен, то приходим к тому, что он обрел тренировку вершины Пути Видения (mthong lam rtse sbyor) [Пути Махаяны], и, если согласен и с этим, то приходим к абсурду.

[120А] [5] Не приемлемо признавать, что если существует восприятие-признание истинности [наличия] скандх, то это охватывается восприятием-признанием я, исходя из чего накапливаются деяния (карма), из-за чего получают рождение в сансаре. [Если иначе, тогда] приходим к тому, что входящий в поток, успокаивающий видимые дхармы (станет Архатом в этой же жизни) (rgyun zhugs mthong chos zhi), родится в сансаре в силу кармы, так как [у него] существует восприятие-признание истинности [наличия] скандх.

[6] Смысл Сутры «Дашабхумика» также не является таким, [как заявлено]. Ее смысл объясняется так. На шестой ступени и ниже не обретена совершенно выдающаяся способность отвержения силой мудрости, постигающей несуществование Я, потенциального (семенного) покрова клеш (bdag med rtogs pa'i shes rab gyi stobs kyis bag la nyal gyi nyon sgrib spong ba'i nus pa shin tu phul du byung ba ma thob), поэтому [бодхисаттвы на тех ступенях] не способны превзойти Архатов-шраваков силой [своего] ума, и, поскольку обретают эту [способность] на седьмой ступени, постольку [тогда] способны превзойти [их]. Когда шравака обретает архатство, [он] отвергает покров клеш, связывающий [его] с сансарой, но [он] не обретает способность отвержения потенциального покрова клеш. Смысл [цитаты] из авторитетного текста «Ратнавали» тоже [не таков, как заявлено]. Смыслом же является [следующее]. Насколько велико восприятие-признание истинности наличия скандх, настолько же велико будет и восприятие-признание я, а насколько велико восприятие-признание я, настолько же велико накопление кармы, а опираясь на карму, велико будет и рождение.

[Ответ на предыдущую критику]

[1] Первое выведение лишено связи. Для того, кто полагает, что отсутствие постижения несуществования Я дхарм охватывается отсутствием постижения и несуществования Я индивида, [утверждение], что саутрантики верным познанием превосходно устанавливают, [то есть, понимают] (legs par gtan la phebs pa) несуществование Я индивида, является только лишь тезисом, [который нужно обосновать], поэтому, раз противнику предъявлен [всего лишь] тезис, называемый правильным опровержением [положений противника], то совершенно ясно, что [это «опровержение»] не сформировано как положено для доказательства. [120Б] Определитесь со [своей] точкой зрения: считаем ли мы, что кто-либо от мадхьямиков-сватантриков и ниже в пределах нашей (буддийской) системы постигает верным познанием полноценный признак несуществования Я индивида? [Конечно, нет!] Так же, как у заурядных личностей, которые не обращали [свой] ум к философии, существует способ восприятия-признания, [который задействуется] во врожденном восприятии-признании Я индивида и которому [они] не дают отпора, так и у [последователей] этих наших (буддийских) систем существует то же самое. [Последователи] этих наших (буддийских) систем, поскольку в [своих] собственных [философских] школах верят в приписанное Я индивида, [которое задействуется] приобретенным восприятием-признанием Я индивида (gang zag gi bdag 'dzin kun btags kyis sgro brtags pa'i gang zag gi bdag rang lugs la dam 'cha' bas), постольку наделены остаточным [восприятием-признанием Я индивида], так как они принимают, что индивид имеет место благодаря собственному признаку с точки зрения того, что предмет, обозначаемый наименованием индивида, устанавливается ('jog pa) (обнаруживается) при [его] поиске с помощью доказательств, о чем [они] и говорят обширно. {80Б} Поэтому, если [у вас] существует [хоть какая-то] причина (основание), которая указывала бы опровержение [нашего воззрения], не являющееся [лишь] тезисом, и неопределенность, не являющуюся [лишь] основой спора, озвучьте [ее]!

/226/ [2] Что означает высказывание «шраваки-ватсипутрии постигают кувшин как существующий условно»? Оно означает, что [они] просто принимают (khas blangs pa tsam), что [он] является

существующим условно, или означает, что [они] верным познанием устанавливают (nges pa) полноценный признак [его] как существующего условно?

Если согласно первому, то приходим к тому, что чарваки (rgyang pan), [поскольку принимают, что предшествующие и последующие рождения не существуют], тоже постигают предшествующие [и] последующие рождения как не существующие, и к другим абсурдам. Это бессмысленный [вариант] ответа на корневой вопрос.

Если согласно второму, означает ли «установление верным познанием кувшина [как существующего условно]», что [ватсипутрии постигают] условное существование лишь частично, задействуя в качестве смысла того, что кувшин является существующим условно, только то, что каждый из составных элементов (yan lag) кувшина не является кувшином, и что кувшин в качестве иного по субстанции по отношению к тем [его элементам] тоже не существует? [121А] Или вы признаете, что при установлении верным познанием кувшина [как существующего условно, ватсипутрии постигают] полноценный признак существующего условно, задействуя в качестве смысла условного существования то, что за исключением установления [кувшина] благодаря лишь условному [обозначению] в качестве имени «кувшин», когда в результате поиска с помощью доказательств предмета, [обозначенного этим] именем, [он] ни в малейшей степени не устанавливается (bum pa zhes ming du btags pa tsam gyis rnam par 'jog pa ma gtogs| ming don rigs pas btsal nas cung zad kyang bzhas tu med pa)?

Если согласно первому, то благодаря лишь этому нет способности установить ('jog) «установление верным познанием кувшина как существующего условно», а если имеется такая способность, то приходим к тому, что саутрантики устанавливают верным познанием несуществование истинности [наличия] в отношении общего признака (spyi mtshan), так как [они] устанавливают верным познанием несуществование истинности [наличия] в отношении общего признака лишь частично. Если [аргумент] не обоснован, тогда теряет силу то, что ватсипутрии обосновывают верным познанием кувшин как существующий условно. Если согласен [что саутрантики устанавливают верным познанием несуществование истинности наличия в отношении общего признака], то приходим к тому, что саутрантики устанавливают верным познанием несуществование Я дхарм в отношении общего признака, так как согласен с тем (предыдущим). Если согласен, то это несовместимо с принятием того, что они не постигают несуществование Я дхарм. Охватывание [и] аргумент [должны] приниматься [вами].

/227/ Поэтому, исходя из задействия установления верным познанием полноценного признака условного существования, утверждается, что если устанавливается несуществование собственного бытия признаваемой дхармы, должно устанавливаться также и подобное этому условное существование основы признавания. Мы не принимаем, что для установления (nges pa) условного существования, подобного тому, которое полагается (bzhas pa) признаком условного существования в нашей философской [системе], должно устанавливаться подобное тому условное существование также и основы признавания. Поэтому ни в малейшей степени не существует опровержения нашей [позиции, так как мы просто не рассматриваем понимание ватсипутриями того, что значит для них условное существование и полноценный признак условного существования]. Если бы было не так, [121Б] то приходим к тому, что те саутрантики, которые объясняют [свое воззрение], исходя из семи трактатов по логике, имеют низшее воззрение по отношению к шравакам-ватсипутриям, так как тем [принятием нашего признака условного существования они принимают противоречие, состоящие в том, что] постигают кувшин и так далее как полноценный признак существующего условно, и [при этом] являются [нашими] противниками, приписывающими кувшину и так далее субстанциональное наличие – {81А} сказав так, [следует сказать]: три сферы принять!

Если верным познанием устанавливается полноценный признак несуществования собственного бытия в отношении индивида, то невозможно верование (dam 'cha') в то, что скандхи имеют место благодаря собственному бытию, так как доказательства, опираясь на которые устанавливается конечное воззрение Мадхьямаки в отношении индивида, - это те же доказательства, которые могут быть использованы в качестве установления несуществования истинности [наличия] также и в отношении скандх и тому подобного благодаря простому обращению ума [к этому]. А если иначе, то для установления с помощью доказательств несуществования истинности [наличия] всех дхарм было бы необходимо обосновать аргументом несуществование истинности [наличия] каждой [дхармы] из

все возможных подразделений, проясняющих познаваемое. Если так, то будет невозможно установить с помощью доказательств несуществование истинности [наличия] всех дхарм, что [равнозначно] отсутствию обретения просветления.

/228/ Если принимаете второе из вышеуказанного рассуждения (что ватсипутрии постигают полноценный признак существующего условно), то приходим к тому, что ватсипутрии устанавливают верным познанием конечное воззрение Мадхьямаки в отношении кувшина.

[3-4] Подумайте, что [вы] ответите, если [вам] скажут так: «приходим к тому, что [бодхисаттва] первой ступени способен превзойти (zil gyis gnop nus pa) Архата-шраваку силой [своей] мудрости, постигающей несуществование Я, так как [а] у той мудрости [бодхисаттвы] первой ступени, непосредственно постигающей несуществование Я, существует способность (nus pa) отвержения всего покрова познаваемого, отвергаемого видением (mthong spangs shes sgrib), тогда как у Архата-шраваки не существует такой [способности], и [б] у мудрости (ye shes), непосредственно постигающей несуществование Я в потоке [бодхисаттвы] первой ступени существует способность привести [его] к послеобретению (rjes thob), [обладающему] ста двенадцатью достоинствами, [122А] тогда как у Архатов-шраваков и пратьекабудд, опять же, не существует такой способности»? Предшествующий аргумент [должен] приниматься [вами], так как [в ваших собственных трактатах] записан [черными] буквами [по белому] ваш тезис, что пребывающий на первой ступени [бодхисаттва] полностью обретает Путь Видения, постигающий несуществование Я дхарм, в качестве противоядия от ста восьми покровов познаваемого, отвергаемых видением, а у шраваков и пратьекабудд не существует такого [обретения]. [Вы] должны также со всей определенностью признать, что если в потоке того индивида мудростью, постигающей несуществование Я дхарм, отвергается отвергаемое видением, тогда в потоке этого индивида мудростью, постигающей несуществование Я, отвергается [отвергаемое видением]. А если иначе, то приходим к тому, что нет способности установить ('jog pa) также и то, что если в потоке того индивида опосредованным верным познанием (умозаключением), постигающим непостоянство звука, устраняется приписывание [в виде] восприятия-признавания постоянства звука, тогда в потоке этого индивида верным познанием устраняется приписывание [в виде] восприятия-признавания постоянства звука. {81Б} Следовательно, [бодхисаттва] первой ступени не способен превзойти Архатов-шраваков силой [своей] мудрости, постигающей несуществование Я, /229/ однако раскрытие такого отличия (особенности): «[бодхисаттва] первой ступени способен превзойти [Архатов-шраваков] силой [своей] мудрости, постигающей несуществование Я дхарм» - только смешит.

[6] Кроме того, еще говорят, что ниже шестой ступени [бодхисаттва] не способен превзойти [Архатов-шраваков] с точки зрения обратного тождественного постижению несуществования Я индивида (gang zag gi bdag med rtogs pa'i ldog pa nas) (общего для обоих постижения), так как ниже той [ступени бодхисаттва еще] не обрел способность отвержения потенциального (семенного) покрова клеш (nyon sgrib bag la nyal), с седьмой же ступени, однако, у него есть способность превзойти [Архатов-шраваков] с точки зрения [его специфического] элемента постижения несуществования Я индивида (gang zag gi bdag med rtogs pa'i cha nas), [122Б] так как тогда [бодхисаттва] обретает способность отвержения потенциального покрова клеш с точки зрения [его специфического] элемента постижения несуществования Я индивида. При этом во время [пребывания] на седьмой ступени [он обретает] способность отвержения, а во время [пребывания] на восьмой ступени является отвергнувшим – это также является чепухой!

Приходим к тому, что [бодхисаттва] первой ступени способен превзойти Архатов-шраваков даже с точки зрения [его специфического] элемента мудрости, постигающей несуществование Я индивида, так как эта мудрость, постигающая несуществование Я индивида, в потоке этого [бодхисаттвы] является мудростью, не связанной восприятием-признаванием признаков (mtshan 'dzin gyis ma bcings pa'i shes gab), [что и приводит к отвержению потенциального покрова клеш], тогда как та мудрость, постигающая несуществование Я индивида, в потоке Архата-шраваки является мудростью, связанной восприятием-признаванием признаков, [что не приводит к отвержению потенциального покрова клеш]. Когда сказано это, какой существует ответ на принятие трех сфер? В своей системе [воззрений вы] принимаете как приемлемое то, что Архаты – шраваки [и] пратьекабудды – ни в малейшей степени не отвергают восприятие-признавание истинности [наличия] и что знание основ (gzhi shes) в их потоках охватывается тем, что является знанием основ, воспринимающим-признающим признаки, и тому подобное.

Что является основанием того, что [бодхисаттва] во время [пребывания] на седьмой ступени способен отвергнуть потенциальный покров клеш? /230/ Скажете: так как мудрость (ye shes) седьмой ступени используется как подлинное противоядие (dngos gnyen) от потенциального покрова клеш, или скажете: так как эта [мудрость] приводит непосредственно к мудрости восьмой ступени, которая и становится подлинным противоядием от того [покрова]? Если согласно первому, то это прямо несовместимо с [вашим] принятием того, что пока восьмая ступень не обретена, [покров] не отвергнут. \55\ Если согласно второму, то приходим к тому, что во время [пребывания] на [уровне] «великий» [стадии] «высшей дхармы» Пути Соединения Великой Колесницы [бодхисаттва] способен отвергнуть все, что отвергается видением, так как этот [уровень] приводит непосредственно к Пути Видения Великой Колесницы, который непосредственно отвергает все, что отвергается видением. [123А] Если согласен, тогда приходим к тому, что во время [пребывания] на [уровне] «великий» [стадии] «высшей дхармы» Пути Соединения Великой Колесницы [бодхисаттва] способен впервые непосредственно видеть дхармату, так как [в это время он] способен отвергнуть все, что отвергается видением. Если согласен, {82А} то нужно будет принять, что [некто], будучи обывателем, является святым, и что во время причины существует плод, и все подобные [нелепости]. Поэтому не становитесь проводниками по ложным путям для тех, кто не сведущ в доказательном исследовании, едва прикрываясь ширмой [своей] лживости.

Утверждать, что Архат – шравака не отверг весь покров клеш – нигилистическое отрицание освобождения (thar pa). Приходим к тому, что находящийся на шравакском Пути Видения не отверг весь приобретенный покров клеш (nyon sgrib kun brtags), так как Архат – шравака не отверг весь врожденный покров клеш (nyon sgrib lhan skyes). Если согласен, то приходим к тому, что святые шраваки не могут полагаться [одной из трех Драгоценностей –] Драгоценностью Сангхи, так как они не отвергли, истощив, семена сомнения – вкушения (переживания) двунаправленности ума в отношении объекта Прибежища. Если [аргумент] не обоснован, то это противоречит [вашему мнению, что они] не отвергли весь покров клеш, который отвергается видением (nyon sgrib mthong spangs).

Кроме того, тот потенциальный покров клеш является тем, что в основном препятствует обретению освобождения, или тем, что в основном препятствует всеведению познаваемого? /231/ Если согласно первому, то приходим к тому, что Архат – шравака не обрел освобождение. Если согласен, то это противоречит [вашему мнению], что [он] отвергнул весь покров клеш, связывающий [его] с сансарой. [123Б] Если согласно второму, то приходим к тому, что потенциальный покров клеш; он является покровом познаваемого (shes sgrib), так как он является покровом, который в основном препятствует всеведению познаваемого. Если [аргумент] не охватывается [предикатом], то что [вы] возразите, если скажут: «Хотя [некто] является родившимся из (от) причин [и] условий, но [оно] существует как не являющееся произведенным»?

[Противник]: Это: «покров, в основном пресекающий [доступ к] всеведению познаваемого до [его обретения]» является объяснением звука (слова) (этимологией термина) «покров познаваемого», но не является [его] признаком.

[Ответ]: Если так, тогда как оцените, если скажут: ««Родившееся из (от) причин [и] условий» тоже является объяснением звука (слова) (этимологией термина) «произведенное», но не является [его] признаком»?

[Противник]: Перечисление [видов] покровов, [ограниченное] теми двумя, не установлено (ma nges).

[Ответ]: Приходим к тому, что перечисление [видов] просветления – обретаемого, [ограниченное] двумя: освобождением и всеведением, не установлено (ma nges), так как перечисление [видов] того покрова – отвергаемого в качестве препятствия (gegs su gyur pa'i sprang bya) обретению просветления, [ограниченное] двумя: в основном препятствующим освобождению и в основном препятствующим всеведению, не установлено.

Кроме того, что используется как основа признака «потенциального покрова клеш»?

[Противник]: [основой признака] полагаем неведение на уровне отпечатка (ma rig bag chags kyi sa).

[Ответ]: Если согласно этому, то совершенно неправильно полагать, что [она] полностью отвергнута с восьмой ступени, так как [это] противоречит и коренному тексту «Уттаратантра» (rgyud bla), [и его] комментарию, {82Б} где объясняется, что [бодхисаттва] получает тело умственной природы

(yid kyī rang bzhin gyī lus) благодаря условиям: неведению на уровне отпечатка и непорочным деяниям (карме) (zag pa med pa'i las), что не отбрасывается вплоть до десятой ступени, /232/ а также так как [это] противоречит многим случаям объяснения в текстах, подобных коренному тексту «Уттаратантра» [и его] комментарию, а также [Наставниками] Великой Колесницы, что отвержение неведения на уровне отпечатка – это особенное отвержение, [относящееся] исключительно к [уровню] совершенного святого будды в качестве [его] особенности, в отличие от отвержения, [имеющегося] у всех бодхисаттв. [124А] А также если бы [она] была отвергнута на восьмой ступени, то [это] противоречило бы объясняемому в Сутре «Арья Шримала» ('phags pa dpaḥ phreng), что обретший способности бодхисаттва (dbang thob pa'i byang chub sems dra') (бодхисаттва на одной из ступеней) получает тело умственной природы благодаря условиям: неведению на уровне отпечатка и непорочным деяниям.

Кроме того, приходим к тому, что бодхисаттва, пребывающий на восьмой ступени; он обретает парамиту чистоты (gtsang ba'i pha rol tu phyin pa) – достоинство Дхармакаи Татхагаты, так как он полностью отверг неведение на уровне отпечатка. Если [аргумент] не охватывается [предикатом], то [вы] весьма отклонились от коренного текста «Уттаратантра» [и его] комментария, где сказано:

«Поскольку чиста по природе (rang bzhin dag) и

Поскольку отвергнуты отпечатки, является чистой».

Кроме того, неведение на уровне отпечатка называют отпечатком ошибочной двойственной явленности (gnyis snang 'khrul pa) или отпечатком, который становится причиной порождения феноменальной явленности с признаком явленности истинности [наличия] (истинноподобной явленности) (bden snang gi mtshan ma'i spros pa). Пока то [неведение на уровне отпечатка] полностью не отвергнуто, не обрести парамиту Я (или: мы не обретем парамиту; или: согласно нам, не обрести парамиту) (bdag gi pha rol tu phyin pa) – успокоенность всей феноменальной явленности двойственной явленности (феноменальной явленности как двойственной явленности). Об этом же сказано в комментарии «Уттаратантры»:

«Поскольку, опираясь на то самое неведение на уровне отпечатка, обладает тонкой деятельностью из-за феноменальной явленности признаков (mtshan ma'i spros pa kun tu spyod pa phra mo dang ldan pa), постольку не обретает совершенную неосуществляемость – парамиту Я (bdag gi pha rol tu phyin pa shin tu mngon par 'dus ma byas pa)».

/233/ Следовательно, неведение на уровне отпечатка является исключительно покровом познаваемого, а то, что неведение на уровне отпечатка является покровом клеш, не излагается никем из махаянистов – ни мадхьямиками, ни читтаматринами. [124Б] Аналогично, ни в каком обладающим авторитетом тексте (gzhung tshad ldan), [относящимся к какой-либо] из четырех философских [школ], не излагается, что Архаты – шраваки [и] пратьекабудды – не отвергли покров клеш. В «Абхидхармасамуччае», в разделе, объясняющем плод Пути Малой Колесницы, сказано:

«Каков плод? Оценивание (различение) (yong su gcod pa), осуществление понимания [у] других, осуществление доверия [у] других, {83А} совершенная чистота [от коренного] покрова клеш, совершенная чистота [от] второстепенного покрова клеш, совершенная чистота [от] препятствий в обладании особыми достоинствами».

Так совершенная чистота потоков шраваков [и] пратьекабудд [от] покрова клеш объясняется как плод восьмиричного Пути святого Малой Колесницы. И в «Абхидхармасамуччае», и в «Бодхисаттвабхуми» (sa sde) объясняется, что различием двух Путей (Великой и Малой Колесниц) в отношении совершенной чистоты [от] покровов является [следующее]: ясным постижением (mngon rtogs) шраваки осуществляется совершенная чистота [от] покрова клеш, а ясным постижением бодхисаттвы осуществляется совершенная чистота [от] покрова познаваемого. И [в «Абхисамаяланкаре» (II, 29) также сказано]:

«Чистота учеников (шраваков), носорогов (пратьекабудд) и сыновей Победителя (бодхисаттв) [возникает] от устранения, [соответственно], клеш, [покрова] познаваемого и [покрова в отношении] трех Путей».

/234/ Комментируя это, в «Панчавимшатиалоке» («Абхисамаяланкаралока Праджняпарамитавьякхья», «Прояснение двадцатипятидесяти тысячной Сутры Праджняпарамиты» Арья Вимуктисены) (nyī khri snang ba) сказано:

«При этом совершенная чистота шраваков [от] покрыва клеш [относится к] совершенной чистоте [от] страсти, гнева и невежества».

Во множестве таких коренных текстов, относящихся к Мадхьямаке [и] Читтаматре, объясняется многократно, что Архаты-шраваки отвергли покров клеш. [125А] И в Каноне как Малой, так и Великой Колесницы, а также в комментариях – везде, прекращение ('gog pa), [обретенное] Архатом-шравакой, объясняется как совершенно полное прекращение (yongs su rdzogs pa'i 'gog pa), абхиджня (mngon shes) в его потоке объясняется как абхиджня истощения порочного (zag pa zad pa'i mngon shes), а мудрость (ye shes) в его потоке объясняется как мудрость, познающая истощенность загрязнений и отсутствие рождения [их в будущем] (dri ma zad pa dang mi skye ba shes pa'i ye shes), но вы совершенно оставляете этот великий общий Путь, который так широко известен! Не заходите в мрачный лес нигилистического отрицания святых индивидов!

Тот, кто принимает это (что Архат-шравака не отверг покров клеш), если [при этом он] обладает и обетом бодхисаттвы, то [у него] возникает коренное падение (rtsa ltung), из-за чего [он] оставляет обет, как объясняется [в «Бодхисаттвасамваравимшаке»]:

«Считающий, что [с помощью] Колесницы учеников (Малой Колесницы)

Нельзя отвергнуть страсть и так далее, [тот оставляет обет бодхисаттвы]».

[4] Кроме того, в «Абхисамаяланкаре», в разделе, где указывается отвергаемое видением – представления (умопостроения) о воспринимаемом вхождения ('jug pa gzung rtoḡ) и представления (умопостроения) о воспринимаемом отвержения (ldog pa gzung rtoḡ) и так далее, используя [указание], что у шраваков [и] пратьекабудд не существует постижения несуществования Я дхарм, используется смысл, что [это указание] является только [тем] положением, которое принимается некоторыми учениками, но не является положением, которому учит собственная система Владыки [Майтреи], поэтому здесь нет и ошибки противоречия [того, что Владыка Майтрея указал в «Абхисамаяланкаре»], с тем, [что было сказано ранее, поскольку указанное им не является его собственной точкой зрения]. Если иначе, [если, как утверждаете вы, все слова Владыки Майтреи должны пониматься буквально], то подумайте о том, как вы отвергните ошибку, если вам скажут: /235/ принятие всех дхарм в качестве несуществующих [как имеющие место] истинно противоречит объяснению Владыки Майтреянатхи, [сделанным] в «Мадхьянтавибханге», что паратантра и паринишпанна [имеют место] истинно.

[5] {83Б} [125Б] Как уже было объяснено выше, восприятие-признание скандх [как имеющих место] истинно излагается нами как главная причина восприятия-признания я, и мы не утверждаем, что если существует восприятие-признание скандх [как имеющих место] истинно, то [это] охватывается [тем, что] существует и восприятие-признание я. Следовательно, выдвигание вывода, что входящий в поток, успокоивший видимые дхармы (оставивший эту жизнь), рождается в сансаре из-за деяний (кармы), является выведением, [чей аргумент] не принимается [противником].

Заявление о том, что [имеется] внутреннее противоречие [при совершении] Ачарьей Чандра[кирти] (а) объяснения, что на шестой ступени [бодхисаттвы] парамита мудрости (Праджняпарамита) [становится] высшей, а также (б) объяснения, что [бодхисаттва] шестой ступени не способен превзойти Архата-шраваку силой ума, понимается как восприятие-признание ошибки у самого Бхагавана [Будды]. В Сутре «Дашабхумика» объясняется, что [бодхисаттва] шестой ступени и ниже не способен превзойти шравак и пратьекабудд умом, и именно в Сутрах также объясняется, что на шестой ступени парамита мудрости (Праджняпарамита) [становится] высшей. Если [эти] два [момента] называются [вами имеющими] внутреннее противоречие, то, говоря, что в Сутрах такого не объясняется, отрицаете [очевидное] для непосредственного восприятия.

[6] [Ваше] объяснение смысла цитаты из «Ратнавали» тоже весьма удивительно. Согласно этому, считаете ли [вы], или не считаете, что прежде, в период обычного существа, восприятие-признание истинности [наличия] в отношении скандх было большим, а [затем], в период входящего в поток, успокоившего видимые дхармы, стало меньшим? Если не считаете, то приходим к тому, что входящий в поток, успокоивший видимые дхармы; он рождается в сансаре из-за деяний (кармы) с большой силой, так как его восприятие-признание истинности [наличия] в отношении скандх большое. Три сферы приняты! Если считаете, что уменьшается, то считаете, что у подобного тому [индивида оно] уменьшается само по себе (rang gi ngang gis), независимо от противоядия, [126А] или считаете, что [оно] уменьшается силой противоядия? /236/ Если согласно первому, то приходим к тому, что даже

совершенно без созерцания (освоения) Пути, раз считаете, что у подобного тому [индивида] покровы всё уменьшаются, возможно в конечном счете просветление. Если согласно второму, то считаете, что уменьшается силой противоядия – созерцания (освоения) несуществования истинности [наличия], или считаете, что силой созерцания (освоения) несуществования постоянного, единичного и самостоятельного индивида уменьшается восприятие-признание истинности [наличия] в отношении скандх? \56\ Если согласно первому, то теряет силу основа [вашего] философского [воззрения] (вы отклонились от своей основы, ограниченной обоснованным), где соглашались, что для шраваков невозможна мудрость (shes rab), постигающая несуществование истинности [наличия]. Если согласно второму, то приходим к тому, что силой свыкания лишь с несуществованием постоянного, единичного и самостоятельного индивида способны отвергнуть полностью восприятие-признание истинности [наличия], {84А} и [это] внутренне противоречит принимаемому [вами], что если [нечто] является восприятием-признанием истинности [наличия], [оно] охватывается [тем, что] является покровом познаваемого. А также, принимая мнение, что на шравакском Пути обучения (snyan thos kyī slob lam) восприятие-признание истинности [наличия] в отношении скандх всё уменьшается, соглашаться с тем, что на шравакском Пути без обучения (snyan thos kyī mi slob lam) невозможно отвержение восприятия-признания истинности [наличия] скандх, [является] полнейшим внутренним противоречием.

Сказано.

Завистники, под гнетом [своей зависти пребывая] в унынии,
Днем и ночью прилагая множество стараний, силятся понять, и наконец,
Когда видят подобный этому способ объяснения смысла авторитетных текстов, [начинают говорить],
[И тогда] у ученых вызывают [лишь] усмешку, сочувствие и удивление.

Это несколько строф паузы.

Теперь, что же в нашей системе означает, что [бодхисаттва] шестой ступени и ниже не способен превзойти умом шраваков [и] пратьекабудд, и что с седьмой ступени способен? Это объясняется с точки зрения способа ровно[сосредоточенного] вхождения (самапатти) в дхармату (chos nyid la snyoms par 'jug tshul), так как, [126Б] поскольку на седьмой ступени [бодхисаттва] обретает парамиту искусственных средств (thabs mkhas kyī phar phyin), то, согласно сказанному [в «Мадхьямакаватаре», 24, стр. 261, VII, 1]:

«На этой «Далеко Зашедшей» [ступени] в мгновение

Будут входить в прекращенность и в мгновение [выходят]»,

способен в любой момент ровно[сосредоточенно] войти в прекращенность – истинный предел (самапатти прекращенности) и выйти [оттуда] ('gog pa yang dag pa'i mtha' la snyoms par 'jug pa dang ldang ba), а на шестой ступени и ниже [у него], как и у шраваков с пратьекабуддами, нет подобной способности. Поэтому в Сутре «Дашабхумика» сказано:

«Поскольку пребывает в величии понимания собственного объекта»,

где смысл тот же: величие относится к пониманию бодхисаттвой собственного объекта – прекращенности, истинного предела.

[4.3.1.3.5.2.3.] Третье. Изложение положений также и иных [Наставников] о критериях принятия того, что у шраваков [и] пратьекабудд существует постижение несуществования Я дхарм

Изложение [этой темы в] системе сына Победителя, Шантидевы; Изложение смысла [соответствующих мест] коренных текстов «Абхисамаяланкара» и «Уттаратантра», а также их комментариев

[4.3.1.3.5.2.3.1] Первое. [Изложение [этой темы в] системе сына Победителя, Шантидевы]

В «Бодхичарьяаватаре» (26, IX, 40), [излагая] содержание [мнения] противника, [сказано]:

«Видением истины становятся освобожденными,

Зачем же [еще нужно] видеть пустоту?»

Смысл таков. [Противник утверждает, что], задействуя свыкание с непосредственным видением (mngon sum du mthong ba) шестнадцати [аспектов четырех] Истин [святого], таких как непостоянство и так далее, становятся освобожденными от сансары, зачем же нужно стараться для того, чтобы увидеть пустоту всех дхарм от истинности наличия? В ответ на это сказано:

*«Поскольку в авторитетных текстах сказано, что
Без этого Пути нет и просветления».*

[Здесь] сказано, что без этого Пути, видящего [все дхармы] как пустые от наличия благодаря собственному бытию, не существует и обретение какого-либо из трех просветлений. Что касается способа изложения, [используемого] в авторитетных текстах, в «Большом комментарии на Бодхичарьяаватару» (spyod 'jug 'grel chen) («Панджика», написанная Праджняпарамити?), [127А] интерпретируя [это четверостишие, сказано], что в Сутрах Матери (Праджняпарамиты) сказано, что для тех, кто имеет различение вещей (dngos po'i 'du shes) нет спасения (thag pa) и {84Б} что [все плоды Малой Колесницы] /238/ в трех временах – от вхождения в поток до пратьекабудды – обретаются, опираясь на Праджняпарамиту (sher phyin), и смыслом [этого четверостишия] не является то, что [опора на Праджняпарамиту] задействуется в отношении только лишь совершенного просветления [Будды]. Далее [в «Бодхичарьяаватаре»] сказано (26, IX, 47):

*«Наставления суть корень монашества,
Но трудно быть истинным монахом.
И тем умам, что имеют осознаваемое (воспринимаемое) (dmigs),
Трудно также и достичь нирваны».*

Смысл таков. Указывается, что если [некто] не постиг несуществование истинности [наличия], нельзя полагать [его] абсолютным монахом (don dam pa'i dge slong), святым индивидом, и что умом, воспринимающим-признающим истинность [наличия], то есть, Путем, который имеет осознаваемое (воспринимаемое) (sems bden 'dzin gyi dmigs pa dang bcas pa'i lam), не обрести нирвану. Далее (26, IX, 48):

*«Если отвержением клеш освобождаются,
[Тогда должны] становиться теми [освобожденными] немедленно после этого».*

Смысл таков. Противник говорит: созерцанием шестнадцати аспектов [четырёх] Истин [святого], таких как непостоянство и так далее, отвергают клеши и становятся освобожденными.

Опровержение этого таково: если так, тогда [некто] должен полагаться обретшим освобождение – истощение клеш, когда [он] силой созерцания шестнадцати [аспектов], таких как непостоянство и так далее, лишь подавил на время явные клеши (re shig mngon gyur mgo mnan pa tsam), где в качестве клеш задействуются описанные в «Абхидхарме» и других [разделах] клеши – коренные, такие как привязанность, и второстепенные, так как, сколько бы ни созерцали таким путем, поскольку не входят [в понимание] принципа пребывания вещей, постольку не способны истощить хотя бы какие-то семена клеш.

Если согласен с этим, то, как только непосредственно увидели шестнадцать [аспектов], таких как непостоянство и так далее, сразу же стали бы теми, кто обрел освобождение. [127Б] Согласие с этим невозможно, так как видим, что в то время, хотя [у них] и нет временно явных клеш, но они снова могут быть заброшены /239/ в последующее бытие (жизнь) силой кармы (деяний). Это и указано:

*«Но, хотя и нет клеш, у них
Видим способность кармы [забрасывать в новую жизнь]».*

[Противник]: смыслом [этой цитаты] не является такое объяснение, что у Маудгальяны и Арья Ангулималы и так далее хотя и нет клеш, но [из-за того, что] карма, [накопленная в] прежних рожденьях, способна [забросить в новую жизнь], наблюдаются [их] страдания.

[Ответ]: Если согласно этому, то [приходим к абсурду], так как не было бы связи между предыдущими и последующими ответами в спорах, и так как, поскольку было бы необходимо рассматривать [это] как [опровергающий] ответ на [первую строку четверостишия]: «Если отвержением клеш освобождаются», постольку нужно было бы принять, что Маудгальяна не обрел освобождение, [что является абсурдом].

[Тогда на это]: «Видим способность кармы [забрасывать в новую жизнь]» [противник должен отвечать]: «аргумент не обоснован, так как Путь, который постигает шестнадцать [аспектов], такие как

непостоянство и так далее, способен сделать несуществующей также и жажду (sred pa) – главную причину получения последующего бытия», {85А} что и указано (26, IX, 49):

*«Если говорит: совершенно определено, что, при отсутствии жажды,
Нет и получения [последующего бытия]».*

Как ответ на это указывается (26, IX, 49-50):

*«Но разве не существует эта жажда, подобно всепомрачению,
Также и у того, кто не обладает клешами?»*

*Жажда является [существующей] из-за условия – ощущения,
А ощущения у них тоже есть».*

Смысл таков. Первые две строки указывают следующее. Приходим к тому, что логично согласие с тем, что жажда [– двух видов]: первый [вид] – клешная жажда (жажда обладателя клеш), которая относится к клешам, согласно объясняемому в «Абхидхарме» (mngon pa nas bshad pa ltar gyi nyon mongs kyi dbang du byas pa'i sred pa nyon mongs can), а второй [вид] – жажда не являющегося обладателем клеш, подобных тем (описанным в «Абхидхарме») (de 'dra ba'i nyon mongs can ma yin pa'i sred pa), [но являющегося обладателем клеш согласно специфическому воззрению мадхьямиков] («внеклешная жажда»), так как у всепомрачения – неведения (kun gmongs mi rig pa), которое становится корнем жажды, [тоже] существует два [вида]: [имеющееся] у обладателя клеш, подобных тем (описанным в «Абхидхарме»), и [имеющееся] у [того, кто] не является обладателем клеш, [подобных описанным в «Абхидхарме», но является обладателем клеш согласно специфическому воззрению мадхьямиков] /240/ [128А] – [указанное в предикате и аргументе] является полностью сходным. Аргумент принимается реалистом (противником), так как подразделение неведения (ma rig pa) на два [вида] – [имеющееся у] обладателя клеш и [имеющееся у того, кто] не является обладателем клеш – является границами, обоснованными (философским положением) всеми нашими (буддийскими) школами – высшими и низшими. Это [четверостишие] указывает, что, взяв [к рассмотрению] клеш, известные одинаково обоим – последователю «Абхидхармы» и мадхьямику, существует жажда, не являющаяся клешной («внеклешная жажда», не относящаяся к обладателю таких клеш), но не указывает, что, взяв [к рассмотрению] восприятие-признание истинности [наличия, а также сопутствующие ему и вызванные им факторы, в том числе и жажду], являющиеся клешами [согласно специфическому воззрению мадхьямиков], существует жажда [у того, кто] не является обладателем [таких] клеш.

Поскольку жажда имеет место как существующая в двух [видах], то [возникает вопрос]: почему [жажда] имеет место таким образом? Если согласно этому [воспросу], то, хотя Путь, который постигает шестнадцать [аспектов], такие как непостоянство и так далее, способен временно подавить явную жажду, относящуюся к общим внутри [философских школ] клешам, но, поскольку не способен подавить даже малейшую явную жажду, следующую за восприятием-признанием истинности [наличия], постольку [эти первые две строки – ответ противнику]: «аргумент не обоснован» [на его аргумент, что] этим Путем полностью отвергается жажда, которая становится главной причиной получения рождения.

Смысл последующих двух строк таков. Если отделены от воззрения, постигающего таттву, то не способны прекратить жажду и рождение, так как если отделены от этого [воззрения], то в силу восприятия-признания истинности [наличия] в отношении ощущения, вне всякого сомнения, рождается жажда не отделяться от ощущения блаженства и жажда, желающая отделения от ощущения страдания (tshor ba bde ba la mi 'bral bar sred pa dang tshor ba sdug bsngal la 'bral 'dod kyi sred pa), приходим к этому, \57\ так как сказано, что «при полноте соответствующих условий и при отсутствии несовместимых условий из (от) причины, несомненно, родится плод».

[128Б] Принцип, которым в нашей системе оставляют (ldog) жажду по отношению к ощущениям, излагается ниже (26, IX, 99):

*«И если нет ощущающего,
И если самого ощущения также не существует,
Почему же, увидев это,
Ты не оставишь жажду?»*

{85Б} /241/ Этим сказано, что в силу свыкания с видением ощущающего и ощущения как пустых от наличия благодаря собственному бытию, с необходимостью оставляют жажду, чем напрямую

(косвенно) (shugs la) указывается, что, если не видят несуществование Я дхарм, то не оставляют жажду. Это тождественно по смыслу сказанному в «Юктишаштике»:

*«Обладающий умом, наделенным пребыванием (gnas),
Как не будет [наделенным] огромным ядом клеши?»*

Исходя из этого, если не разнести в ключья признаваемый объект осознания (восприятия) истинности [наличия] (bden par dmigs pa'i zhen yul sun ma phung), тогда, в силу того, что, признавая объекты как [имеющие место] истинно, пребывают [в таком признании], явные клеши, подавленные на время созерцанием шестнадцати [аспектов четырех Истин], таких как непостоянство и так далее, будут снова рождаться в потоке [ума]. Чтобы указать это на примере, сказано (26, IX, 50-51):

*Ум, наделенный осознаваемым,
Будет пребывать в чем-либо.
[Этот] ум, лишенный пустоты,
Прекратившись на время, будет рождаться снова,
Как в отношении самапатти неразличения.
Поэтому необходимо созерцать пустоту.*

Поэтому знайте, что оба: сын Победителя, Шантидева, и великолепный Чандракирти [поют] одну мелодию (dbyangs) и [имеют в виду] одно подразумеваемое (dgongs pa) [при изложении] всех специфических особенностей философской школы Прасангики, [в частности], что шраваки [и] пратьекабудды постигают несуществование Я дхарм, и что [в Прасангике имеются] одинаковые [с другими школами] и специфические [для Прасангики] толкования относительно клеши, и так далее.

Если согласно Чаба [Чойкьи Сэнге] и Це Вангчук Сэнге (brtsegs dbang phyug seng ge), [129А] то в отношении [строк] «Жажда является [существующей] из-за условия – ощущения» и так далее [ими] выдвигается вывод, что [утверждаемое] в «Бодхичарьяаватаре» опровергается таким [абсурдом]: /242/ [129А] «аргументом существования причины (ощущения) будет доказываться существование [ее] плода (жажды)», а поскольку даже в Сутре, излагающей двенадцать звеньев зависимого возникновения, сказано, что «жажда – из-за условия – ощущения», что полностью соответствует [сказанному в «Бодхичарьяаватаре»], постольку [они] несут чепуху, не зная, кто их противник (или: постольку [они] несут чепуху, зная, кто их противник) (phyogs snga ma go ba'i bab chol). Подобные этому мнения очень распространены среди тибетских ученых.

[4.3.1.3.5.2.3.2] Второе. Изложение смысла [соответствующих мест] коренных текстов «Абхисамаяланкара» и «Уттаратантра», а также их комментариев

[4.3.1.3.5.2.3.2.1] Первое. Как коренной текст «Абхисамаяланкара» и ее комментарии излагают этот смысл

[«Абхисамаяланкара» (20, I, 39)]:
*Элемент родовой принадлежности не поддается разделению,
Поскольку сфера дхарм нераздельна,
Его классификация устанавливается
Через различие опирающихся [на него] дхарм.*

Этим тоже указывается, что у шраваков [и] пратьекабудд существует постижение дхарматы. В этом случае осознаваемую опору (dmigs rten) называют опорой (rten), но при этом, например, порождаемое и порождающее не являются [такой] опорой и опирающимся [на такую опору]. Поэтому, хотя и не существует подразделение святых индивидов трех Колесниц на не подобные [друг другу элементы] родовой [принадлежности] в [отношении того, что осознается их] мудростью (ye shes) – осознаваемой опоры или осознаваемого объекта (dmigs yul) – дхарматы, {86А} но, когда три [вида] мудрости (ye shes) – опирающееся [на ту опору] – обладатели объекта – осознают ту [одну и ту же] дхармату [– свою опору, объект], а затем созерцают [ее], тогда, поскольку [они] подразделяются на три не подобных [друг другу элемента] родовой [принадлежности] по способу становления причиной [обретения] дхарм (признаков) святого, постольку и осуществляется подразделение на три [элемента] родовой [принадлежности] по трем Колесницам в отношении [одной] дхарматы.

Если немного более расширенно объяснить способ, которым оба: Арья [Вимуктисена и Хари[бхадра] излагают это, то в «Панчавимшатикалоке» (nyi khri snang ba) с этого места: «так как нет никаких различий в] дхармадхату», сказано:

«При этом концептуальное [познание] (rtog pa) и концептуализация (представления) (gnat par rtog pa), признают (привержены) (mgnon par zhen pa), [соответственно], вещи (вещам) и их признаки (признакам) (mtshan ta). Поскольку они не существуют, то должны вестись без малейшей привязанности. [129Б] Именно не ставишь [их] существующими (yod par ta gyur pa nyid) - татхата всех дхарм. Следовательно, этот [трактат «Абхисамаяланкара»] указывает, что дхармадхату, поскольку является причиной [обретения] дхарм (признаков) святого, постольку является элементом родовой принадлежности (rang bzhin du gnas pa'i rigs) – опорой реализаций (деятельности) (sgrub pa'i rten)».

Таким образом, пустота от истинности [наличия] (bden stong) как [тот факт], что вещи и их признаки не являются существующими так, как идентифицировано привязанностью к признаванию [их] как [имеющих место] истинно, объясняется как дхармадхату.

Тогда возникает спор: «Если дхармадхату является подобным тому [элементу] родовой [принадлежности] (rigs), то все существа (sems can) будут пребывать в [таком элементе] родовой [принадлежности] (rigs la gnas par 'gyur), так как это дхармадхату пребывает вообще во всем». Когда говорят «будут пребывать в [элементе] родовой [принадлежности]», то думают об [элементе] родовой [принадлежности] в период [движения по] Пути (lam gyi skabs kyi rigs), [а не об элементе родовой принадлежности, который имеется у всех существ]. В ответ на это в «Панчавимшатикалоке» сказано:

«Сказано, что постольку [ничто], когда осознано (воспринято), становится причиной [обретения] дхарм святого, постольку [оно] является [элементом] родовой [принадлежности]. Поэтому как нашли такой нелепый вывод?»

Тот же самый смысл высказывает и Ачарья Харибхадра:

«Так же как [мы] поэтапно воспринимаем постижения [при прохождении Пути] в Колеснице шравак и в других [Колесницах], аналогично, для того, чтобы постичь [и обрести] дхармы святого [на различных Путиях], [мы] обозначаем наименованиями [якобы различные элементы] родовой [принадлежности] посредством установления ('jog pa) дхармадхату как [множества] сущностей – причин, [содействующих тому постижению и обретению]».

Этими [цитатами] объясняется, что лишь из-за того, что [у существ] существует дхармата, [они] не являются пребывающими в [элементе] родовой [принадлежности] в период [движения по] Пути, но, когда дхармата осознается (воспринимается), а затем созерцается на Путиях каждой из трех Колесниц, что становится особенной [для каждой из Колесниц] причиной [обретения] дхарм святого, тогда [это] и устанавливается ('jog pa) как особенный [элемент] родовой [принадлежности], относящийся к отдельным Колесницам. /244/ Следовательно, посредством именно этих прямых объяснений, что мудростью (ye shes) святых шраваков [и] пратьекабудд осознается (воспринимается) дхармата, бесспорно обосновывается принятие в качестве существующего [положения], что шраваки [и] пратьекабудды постигают несуществование Я дхарм.

[130А] {86Б} Кроме того, для того, чтобы понять, что дхармадхату устанавливается ('jog pa) как [элемент] родовой [принадлежности], относящийся к трем Колесницам, в обоих: в «Панчавимшатикалоке» и в «Длинном комментарии Восьмитысячной Сутры Праджняпарамиты («Аштасахасрики»)» (brgyad stong 'grel chen) [Харибхадры] сказано: «Поэтому говорится, что все святые индивиды совершенно отличаются посредством несоединившегося (асанскрита) ('du ma byas) (то есть, дхармадхату)». Смысл этого таков. «Совершенно отличаются» - объясняемая основа. Что [отличается]? Все святые индивиды. От кого [они отличаются]? От всех обычных существ. Чем [они отличаются]? Непосредственным постижением дхармадхату – несоединившегося ('dus ma byas chos kyi dbyings mngon sum du rtogs pa). Если это не так, то есть, если объяснять совершенное отличие [святых от обычных существ] тем, что [у святых] существует дхармадхату – несоединившееся, [а у обычных существ – нет], тогда [«совершенное отличие»] задействуется как совершенное отличие святых от [того, что] не имеет места в качестве основы (gzhi ma grub) [то есть, не существует, так как лишено дхармадхату], и, соответственно, нет способности совершенно отличить святых от любого из [того, что] имеет место в качестве основы, [так как все, что имеет место в качестве основы, как и святые, обладает дхармадхату].

Согласно сказанному в этих [предыдущих трактатах], в «Ваджраччхедике» тоже сказано:

«В зависимости от совершенного отличия святых индивидов посредством несоединившегося».

[Противник]: Если так, тогда как интерпретировать [следующую цитату] из «Абхисамаяланкары» (II, 8), где объясняется, что, хотя Путь пратьекабудды отвергает представления (умопостроения) о воспринимаемом (gzung rtog), но он не отвергает представления (умопостроения) о воспринимающем ('dzin rtog):

«[Бодхисаттве] следует знать, что Путь подобных носорогу (пратьекабудд) в действительности включает устранение представлений (умопостроений) о воспринимаемом (gzung don rtog pa) и не-устранение [представлений] о воспринимающем ('dzin pa), а также основу Пути пратьекабудды».

[Ответ]: смысл этой цитаты таков. /245/ [130Б] Совершенно не приемлемо [утверждать], что при отвержении пратьекабуддой представления (умопостроения) о воспринимаемом, когда [это отвержение] задействуется с точки зрения того, что, хотя [он] и обосновывает верным познанием внешнюю данность как существующую вообще, но отрицает верным познанием то, что внешняя данность существует истинно, им не отвергается представление (умопостроение) о воспринимающем, так как выше уже неоднократно доказано, что, если посредством конечных доказательств определено (nges) несуществование истинности [наличия] в отношении [чего-то] одного, имеющего место в качестве основы, то способны определить то же самое несуществование истинности [наличия] также и в отношении любой иной дхармы посредством всего лишь обращения ума [к этому]. Если принимать, что, исходя из отрицания верным познанием существования хотя бы в номинальном [плане] внешней данности, воспринимаемое (gzung ba) определяется как несуществующее [в качестве имеющего место] истинно, и что посредством неотрицания верным познанием существования воспринимающего в номинальном [плане] не отвергаются представления (умопостроения) о воспринимающем, то смысл отвержения святым бодхисаттвой представлений (умопостроений) о воспринимающем должен сводиться к определению верным познанием того, что сознание не существует даже в номинальном [плане], что чрезвычайно дурно.

\\58\ Следовательно, поскольку нет иного варианта ('os zhen med pas), то нужно так понимать смысл этой цитаты: исходя из постижения того, что внешняя данность не существует даже в номинальном [плане], отвергаются представления (умопостроения) о воспринимаемом, а поскольку сознание обосновано верным познанием как существующее в номинальном [плане] и не определено верным познанием как не существующее [в качестве имеющего место] истинно, постольку представления (умопостроения) о воспринимающем не отвергаются. {87А} Традиция комментариев обоих: Арья [Вимуктисены и] Хари[бхадры] тоже содержит этот [смысл]. Поэтому сказано:

Утверждающие истинность [наличия] воспринимающего пратьекабудды и [То, что] воспринимаемое и воспринимающий не существуют [в качестве] двух в абсолютном [плане] –

Говорящие так виджнянавадины – [такие] философские [школы]

Понимающий в качестве сходных ученых удивителен!

Он вызывает усмешку. /246/ Поэтому в «Абхисамаяланкаре» многократно высказано положение о том, что, исходя из несуществования постижения несуществования Я дхарм у шраваков [и] пратьекабудд, святые шраваки постигают лишь шестнадцать [аспектов] четырех Истин [святого], такие как непостоянство и так далее, [131А] пратьекабудды постигают несуществование внешней данности и не постигают сознание как не существующее [в качестве имеющего место] истинно, а бодхисаттвы постигают и сознание как не существующее [в качестве имеющего место] истинно, однако высказано также положение о том, что все святые индивиды трех Колесниц постигают несуществование Я дхарм без отличий (одинаково).

Не только в «Абхисамаяланкаре», но и в Питаке Сутр Малой Колесницы объясняется двумя подобными [кажущимися противоречивыми] способами. Этими высказываниями подразумевается [следующее]: Поскольку также и среди учеников, обладающих родом шраваков [или] пратьекабудд, существует два [типа]: те, чьи [умственные] способности полностью созрели, и те, чьи способности не созрели полностью, постольку, как уже объяснялось, [эти два положения разъясняются в трактатах] для того, чтобы быть воспринятыми обоими [типами учеников]. Хотя это и объясняется двумя способами в

двух [наборах], но объяснение, что шраваки [и] пратьекабудды не постигают несуществование Я дхарм, должно задействоваться как сформулированное в зависимости от определенных учеников [чьи умственные способности не созрели полностью], тогда как объяснение о том, что [они] постигают [его], должно задействоваться как приемлемая сторона. Например, подобно объясняемой в «Праманаварттике» внешней данности как существующей и не существующей, [что предназначено для саутрантиков и йогачар, соответственно] – следует понимать так.

Тем не менее, в системе Арья [Вимуктисены и] Хари[бхадры] именно поскольку постижение того, что индивид не существует как независимый и существующий субстанционально, будучи не соответствующим по признаку скандхам (phung po dang mtshan nyid mi mthun pa), принимается как постижение полноценного признака несуществования Я индивида, постольку принимается, что у шраваков [и] пратьекабудд существует постижение несуществования Я дхарм, /247/ однако не принимается, что смысл постижения полноценного признака несуществования Я индивида означает постижение индивида как пустого от истинности наличия. [131Б] Однако следует знать, что подразумеваемое в коренном тексте «Абхисамаяланкара» – что пустота индивида от истинности наличия принимается как смысл несуществования Я индивида, и принятие того, что наличие благодаря собственному бытию не существует даже в номинальном [плане] – вписывается в систему прасангиков (thal 'gyur ba'i lugs su gnas). Этот метод [интерпретации] обширно объясняется в другом месте. Также и в «Большом объяснении [Мадхьямака]Аватары» ('jug pa'i rnam bshad chen mo) (dbu ma dgongs pa rab gsal Цонкапы) сказано:

«Поэтому в качестве смысла сказанного о том, что нужно понимать два типа [интерпретации] также и в их системе, то есть, в комментариях «[Абхисамая]Ланкары», не указывается то, что в системе Арья [Вимуктисены и] Харибхадры существуют два [вида] святых шраваков [и] пратьекабудд – постигающих и не постигающих несуществование Я дхарм, а, согласно вышеизложенному, «два» соответствует тому, что в «Абхисамаяланкаре» указывается [в контексте] знания путей, которое знает Путь шраваков [и] Путь пратьекабудд (nyan rang gi lam shes pa'i lam shes), и поскольку это указывается с целью восприятия-признавания [этого] теми [учениками], которые обладают родом шравака [или] пратьекабудды, постольку [это подразумевает], что даже в Малой Колеснице существуют два [типа учеников]: ставшие [и] не ставшие [подходящими] сосудами [для обучения] глубокому (пустоте) как воспринимаемому – причине [того восприятия-признавания], а поскольку [из этих двух – ставших и не ставших подходящими сосудами –] последние превосходят численностью, постольку их путь по большей части более расширенно и излагается».

Согласно сказанному, при обучении глубокому (пустоте) [тех учеников, кто] обладает родом шравака [или] пратьекабудды, и чьи потоки [ума еще] не созрели, в «Абхисамаяланкаре» существует много наставлений о шестнадцати [аспектах четырех Истин святого], таких как непостоянство и так далее, а также о только лишь грубом несуществовании Я индивида, [что является] путем, ведущим к созреванию тех, кто [пока] не стал [подходящим] сосудом, /248/ а чтобы восприняли те обладатели рода шравака [или] пратьекабудды, которые, когда их потоки [ума] созрели, являются подходящими сосудами для прямого обучения глубокому, в «Абхисамаяланкаре» излагается также и [такое] толкование [пустоты], которое предполагает (dbang du byas pa), что даже шраваки [и] пратьекабудды должны постигать несуществование истинности [наличия]. [132А] Таким образом [вышеприведенная цитата] указывает, что даже Арья [Вимуктисена и] Хари[бхадра] принимают существование двух [таких] способов обучения. Как может обладающий сознанием (находящийся в здравом уме) принимать, что подобное различие двух: тех, чей поток [ума] созрел, и тех, чей поток [ума] не созрел, сделано в отношении обычных существ, а у святых поток [ума] не созрел?

Если в системе Арья [Вимуктисены и] Хари[бхадры] существует такое, что [некоторые] шраваки [и] пратьекабудды не постигают дхармату, тогда нужно принимать, что некоторые святые индивиды совершенно отличаются посредством несоединившегося (дхармадхату), а другие не отличаются. Тогда каким образом [это соотносится с имеющимся в коренных текстах] объяснением, что все святые индивиды совершенно отличаются посредством несоединившегося?

Кроме того, воспринимая-признавая таким образом (согласно вам) подразумеваемое «Объяснения» (rnam bshad) [Цонкапы], кажется, будто [это подразумеваемое] – ложные уопостроения слабоумного, не пытавшегося [мыслить] тонко [и] не пребывающего в чистоте [от ложного], поэтому не

[пытайтесь] объяснять этот [текст] в тонкостях, а объясняйте его как посторонний (zhib par ma bshad ky logs su bshad par bya'o)!

Одни [сватантрики], такие как Бхавья и другие, полагают, что [обладатели] истинного рода шраваков [или] пратьекабудд (rigs nges pa) при обучении на Пути Малой Колесницы, не должны постигать несуществование Я дхарм, и, таким образом, не вступая на [какой-либо] другой Путь, обретают архатство посредством [их] собственного Пути, то есть у Архатов Малой Колесницы не существует постижения несуществования Я дхарм, {88А} но в системе других сватантриков не возможно принятие того, что если [некто] является святым шравакой [или] пратьекабуддой, [это] охватывается [тем, что он] не постигает несуществование Я дхарм, так как в системах всех тех [сватантриков] принимается также, что [существуют] обладатели неистинного рода (ma nges pa'i rigs can) – бодхисаттвы, вступившие [сначала] на Путь Великой Колесницы, где, исходя из устанавления (gtan la rpebs) несуществования Я дхарм посредством слушания и размышления об [этом], созерцают (осваивают) [его], [а потом], свернув со своего Пути, вступают на Путь шраваков [или] пратьекабудд; / 249/ и так как необходимо принимать возможность того, что ранее уже постигнутое ими несуществование Я продолжает созерцаться [ими], делаясь привычным, поэтому необходимо принимать также и то, что [они] постигают [его] непосредственно.

[132Б] [4.3.1.3.5.2.3.2.2] Второе. Изложение смысла [соответствующих мест] коренного текста «Уттарагантра», а также его комментария [«Вьякхья» Асанги]

Другие говорят, что [нижеследующими цитатами] ясно объясняется, что у шраваков [и] пратьекабудд не существует постижение несуществования Я дхарм. В «Уттарагантре» сказано:

*«Горящий свет диска солнца
Безглазым не видим».*

И в комментарии на это сказано:

«Короче говоря, эти четыре индивида однозначно полагаются теми, кто не обладает глазами, которыми видят Татхагатагарбху (de bzhin gshegs pa'i snying po). Кто эти четыре? Они таковы: обычные существа, шраваки, пратьекабудды и те бодхисаттвы, кто впервые вступил в [свою] Колесницу. Как сказано: «Бхагаван, эта Татхагатагарбха – не объект действия [в сфере деятельности воспринимающих способностей] (snyod yul) тех, кто впал в воззрение на совокупность разрушимого (’jig tshogs la Ita ba), тех, кто явно радуется превратному, и тех, чьи умы отвлечены от пустоты»».

[Ответ: Интерпретация] этих [цитат] не является [таковой], так как, объясняя [их] таким образом, приходим к тому, что здесь объясняется следующее: если [некто] является обычным существом или бодхисаттвой, впервые вступившим в [свою] Колесницу, [он] охватывается [тем, кто] тоже не постигает несуществование Я дхарм, так как этим объяснением, [интерпретированным вами] таким образом, обязательно объясняется, что если [некто] является шравакой [или] пратьекабуддой, [он] охватывается [тем, кто] не постигает несуществование Я дхарм, [поскольку все четыре упомянуты в цитате, и что относится к двум из них, должно также относиться и к двум другим]. Если согласен, тогда приходим к тому, что на махаянском Пути Соединения тоже не возможно постижение несуществования Я дхарм.

/250/ Кроме того, если согласно этой [вашей интерпретации], тогда приходим к тому, что в коренном тексте [и его] комментарии, где сказано:

*«То абсолютное самовозникшего
Должно постигаться посредством именно веры»,*

возникает ошибка прямой несовместимости при принятии объяснения, что шраваки [и] пратьекабудды тоже постигают Татхагатагарбху с точки зрения [их] веры в Татхагату, [133А] {88Б} так как предыдущей цитатой объясняется, что [они] совершенно не постигают [Татхагатагарбху] – охватывается, так как если постигают [Татхагатагарбху] с точки зрения веры в Татхагату, то должны постигать [ее].

Тогда в тех цитатах [Татхагатагарбха] названа не являющейся объектом действия [в сфере деятельности воспринимающих способностей тех, кто] «впал в воззрение на совокупность разрушимого» – некоторых обычных существ, которые не породили в [своем] потоке верное познание, несовместимое со способом восприятия-признавания, который используется в воззрении Я индивида, [тех, кто] «явно радуется превратному» – некоторых шраваков [и] пратьекабудд, которые не постигли

даже тонкое несуществование Я индивида из-за признания (zhen pa) [ими] непостоянства и других [аспектов Истин святого] как [имеющих место] истинно, [а также тех] бодхисаттв, впервые вступивших в [свою] Колесницу, «чьи умы отвлечены от пустоты», поскольку сейчас пока еще не обладают достоинством постижения тонкого несуществование Я дхарм (пустоты).

Также, что касается того, почему [Татхагатагарбха] не является объектом действия [в сфере деятельности воспринимающих способностей], то объясняется так. Личности, не имеющие глаз, не являются теми, кто постигает диск солнца собственной силой с точки зрения наблюдения [его] своими глазами. Однако, следуя за объяснениями других существ, [они] определяют, думая: «тот диск солнца существует подобно этому». /251/ Аналогично, те [описанные ранее] индивиды тоже не являются теми, кто постигает Татхагатагарбху, исходя из следования доказательствам по собственной силе, но, следуя указанному Татхагатой, они поэтапно (последовательно) постигают [ее] посредством веры. [133Б] Если же объяснять [эти цитаты] так, что если [некто] является обычным существом, шраваком [или] пратьекабуддой и так далее, [он] указывается как совершенно не постигающий дхармату, то они будут бессвязны.

Кроме того, в комментарии к [строфе]:

«Покров обладателя огромных желаний, тиртика, шраваки и Пратьекабудды - четыре аспекта».

где объясняется три аспекта вхождения в то, что не является методом (thabs ma yin pa la zhugs pa), сказано:

«Воззрение пустоты [у] обладателя явной гордыни – это воззрение пустоты у того будет воззрением пустоты также и в качестве двери полного освобождения. \59\ Для того, кто захвачен этим, Кашьяпа, легко [возносится ввысь] гора [ложного] воззрения в отношении индивида. Но воззрение пустоты [у] обладателя явной гордыни не является таковым (воззрением пустоты)».

Если здесь даже признание (zhen pa) пустоты в качестве [имеющей место] истинно названо вхождением в то, что не является методом, то стоит ли говорить о том, что признание вещей в качестве [имеющих место] истинно названо вхождением в то, что не является методом? Следовательно, этой цитатой все, кто ищет путь спасения, и при этом не постигают полноценный признак несуществования истинности [наличия], признавая истинность [наличия], указываются как входящие в то, что не является методом [- тем путем спасения]. {89А} Поэтому в нашей системе также и все реалисты указываются как входящие в то, что не является методом.

Сразу после той цитаты сказано:

«При этом [имеются] два аспекта (способа) вхождения в метод: (1) вхождение как определение правильного (yang dag pa nges pa nyid du zhugs pa), соответствующего Колеснице шраваков, и (2) соответствующего Колеснице пратьекабудд».

/252/ И поскольку это объяснение о том, что шраваки [и] пратьекабудды входят в метод, не означает, что [они] входят в метод с точки зрения [метода развития] сострадания, порождения мысли, [обращенной к просветлению] (sems bskyed) и так далее, постольку [это объяснение означает, что они входят в метод] с точки зрения [метода развития] мудрости, постигающей несуществование Я. [134А] При этом они должны задействовать постижение полноценного признака несуществования истинности [наличия], так как здесь, исходя из подразделения на два – вхождения в метод и вхождения в не являющееся методом – не постижение несуществования истинности [наличия] объясняется как вхождение в не являющееся методом. Поэтому эти цитаты совершенно ясно указывают, что у шраваков [и] пратьекабудд тоже существует постижение несуществования Я дхарм.

[Противник]: Если так, тогда почему в комментарии этой части сказано:

«При этом эти четыре типа иных существ – не относящихся к существам, пребывающим в Великой Колеснице [и] постигающим беспрепятственно (sgrib pa med pa'i rtogs pa) – такие как: (1) обладатель огромных желаний, (2) тиртик, (3) шравака и (4) пратьекабудда – они не постигают Татхагатагарбху (de bzhin gshegs pa'i khams) и верно, что из-за этих, [имеющихся у них] четырех [типов] препятствий, [Татхагатагарбха] не будет [для них] непосредственной (явной)».

[Ответ]: Это означает (dbang du byas pa), что [они] не постигают Татхагатагарбху беспрепятственно (sgrib pa med pa) и что [Татхагатагарбха ими] не задействуется непосредственно (явно), так как смысл непосредственного задействования (проявления) Татхагатагарбхи в силу

отвержения этих четырех препятствий объясняется в отношении обретения Дхармакаи, так как в комментарии этой части сказано:

/253/ «Эти четыре дхармы, такие как заинтересованность-признание (*tos pa*) и так далее, то есть, противоядия, когда осваиваются, делают бодхисаттв обретишими конечную совершенно чистую непревзойденную Дхармакаю. Те четыре типа существ являются [обладателями] этих четырех типов препятствий».

Кроме того, в комментарии «Уттаратантры» сказано:

[134Б] «Если согласно этому, то «дети» (обыватели), обладающие потенциальными [клешами и] наделенные восприятием-признанием признаков (*mtshan mar 'dzin pa can*), [когда] исследуют осознаваемое (воспринимаемое) (*dmigs pa la dpyod pa*), [тогда] у них полностью возникает задействие в уме не являющегося соответствующим [истинному] характеру [сущего] (*tshul bzhin ta yi pa yig la byed pa kun 'byung ba*), {89Б} из (от) чего полностью возникают клеши. Из (от) полностью возникших клеш полностью возникает карма. Из (от) полностью возникшей кармы будет полностью возникать рождение. Однако все эти «детские» (обывательские) клеши, карма и рождения, [относящиеся к] полному осквернению (*kun nas puon tonggs pa*), начинаются из-за незнания [того, что] соответствует правильному [пониманию] «каково» [в отношении] одного элемента [– Татхагатагарбхи] (*khamts gcig yang dag pa ji lta ba bzhin ta shes pa*)».

Так объясняется, что всё полное осквернение у «детей» порождается из-за отсутствия [у них] конечного постижения несуществования истинности [наличия]. «Восприятие-признание признаков» полагается восприятием-признанием истинности [наличия], а «задействие в уме не являющегося соответствующим [истинному] характеру [сущего]» полагается восприятием-признанием объектов как имеющих место благодаря собственному бытию в качестве привлекательных или непривлекательных (*sdug pa dang mi sdug pa*) и так далее из-за того восприятия-признания истинности [наличия]. Объясняется, что опираясь на это [задействие в уме не являющегося соответствующим истинному характеру сущего] рождаются все клеши и что из-за этого, накопив карму (*las bsags*), рождаются в сансаре. [Это объяснение] ничуть не отличается от уже объясненного выше смысла «Бодхичарьяаватары» и «Ратнавали» (*tin chen 'phreng*).

/254/ Кроме того, в качестве комментария цитируется Сутра:

«Манджушири, у того, что (в то, что) не рождается и не прекращается отсутствует входение [главным] умом, умом или различающимся сознанием (*sems dang yid dang rnat par shes pa*); при этом нет никакого концептуализирования (*kun tu rtoḡ pa*), никакого концептуализирования в качестве задействия в уме не являющегося соответствующим [истинному] характеру [сущего]. Практика того (тренировка в том), что соответствует [истинному] характеру [сущего] не вызывает все[оскверненного] неведения (*ta rig pa kun nas slong bar mi byed*). То, что не существует в качестве возбуждающего (*ldang ba med pa*) все[оскверненное] неведение, не возбуждает все[оскверненные] двенадцать звеньев бытия».

[135А] Этим сказано, что с точки зрения [понимания] ложного, то есть всей феноменальной явленности двойственной явленности [главного] ума, ума и различающегося сознания (*sems dang yid dang rnat par shes pa'i gnyis snang gi spros pa ma lus pa log pa'i sgo nas*) задействуется в уме соответствующее [истинному] характеру [сущего] – непосредственное постижение несуществования рождения, [имеющего место] истинно (рождения того, что [имеет место] истинно) (*bden pa'i skye ba*), в силу чего отвергается концептуализирование как задействие в уме не являющегося соответствующим [истинному] характеру [сущего] – неведение – восприятие-признание истинности [наличия], а отвергнув это, отвергаются и двенадцать звеньев бытия. Поэтому нет никакого различия между тем, что врожденное восприятие-признание истинности [наличия] полагается неведением обладателя клеш, и объяснением великолепного Чандра[кирти], что силой отвержения самого этого [неведения обладателя клеш] мудростью, постигающей несуществование истинности [наличия], должно осуществляться освобождение от сансары.

Следует знать, что даже Ачарья Арья Асанга, создавая комментарии подразумеваемого в Сутрах последнего Поворота [Колеса Дхармы], такие как «Бхуми», «Самуччая», «Махаянасанграха» и так далее, хотя и объясняет [там] способом, [относящимся к] Виджняптиматре, {90А} но в этом Комментарии к «Уттаратантре» [он] должным образом объясняет философскую [точку зрения]

мадхьямик-прасангики. /255/ Хотя существует безграничное [количество] оснований для [подобного] объяснения, однако здесь, поскольку [иначе текст] будет переполнен, [об этом] не пишу.

Следовательно, утверждающие, что в Дхармах (Пятикнижии) Майтреи и в школе тех бесчисленных последователей, которые следуют им, шраваки [и] пратьекабудды являются не постигающими несуществование Я дхарм, сами, даже не обладая глазами интеллекта, входят [в понимание этой темы], следуя лишь словам, [но не смыслу высказываний их] предков, поэтому [для них там] нет сути.

[135Б] [4.3.1.3.5.2.4.] Четвертое. Обширное объяснение цитат [и] доказательств, доказывающих приемлемость существования у шраваков [и] пратьекабудд постижения несуществования Я дхарм

Изложение доказательств и формирование понимания цитат

[4.3.1.3.5.2.4.1.] Первое. Изложение доказательств

[Вопрос]: Среди принимаемого махаянистами существуют две великие традиции - принимающая, что шраваки [и] пратьекабудды постигают несуществование Я дхарм, и принимающая, что [они] не постигают [этого]. Если согласно этому, то какой [из них] вы сами следуете и какую утверждаете?

[Ответ]: Мы не способны самостоятельно перейти (bṛgal ba) [к точке зрения] школы кого-либо из [тех] махаянистов, но, даже если и так, то благодаря доброте [нашего] высшего Ламы, лишённого любых ошибок, вникаем беспрепятственно в то, что безупречное сияние логики великолепного Чандра[кирти] проясняет правильный путь [понимания] смысла, подразумеваемого Арья [Нагарджуной]. В силу этого, видя, что за пределами системы великолепного Чандра[кирти] все объяснения подразумеваемого Арья [Нагарджуной] и Победителем [Шакьямуни], когда [они] тщательно исследованы с помощью цитат [и] доказательств, которые следуют этому, [используемому Чандракирти], способу [объяснения], как подобные куче листьев под воздействием свирепого ветра, порождают бесстрашную смелость в изучении и в переходе [к определенному воззрению].

/256/ Поэтому тем, кто утверждает, что свыканием с непосредственным видением (mgnon sum du mthong ba) только лишь пустоты индивида от наличия в качестве постоянного, единичного и самостоятельного, и шестнадцати [аспектов] четырех Истин, таких как непостоянство и так далее, полностью отвергается восприятие-признание Я индивида и загрязнения клеш (nyon mongs ba'i dri ma), следует задать такие вопросы:

(1) Ты, не отделяясь от составного элемента (yan lag) свыкания с верным познанием, постигающим действительное, которое принимается в качестве основы признака дхармы из [подразделения на] два: индивида и [другие] дхармы, как непостоянное, свыкся именно с этим. [136А] Тогда, исходя из непосредственного постижения тех действительных вещей (dngos po) как непостоянных, приведет или не приведет это к совершенно конечному ясному явлению того, с чем свыкся?

{90Б} Если не приведет, то, соответственно, приходим к тому, что, даже постигнув шестнадцать аспектов четырех Истин, таких как непостоянство и так далее, и свыкнувшись [с этим], не возможно прийти к такому [ясному явлению этих шестнадцати аспектов]. Также это утверждение противоречит сказанному [в «Праманаварттике»]:

«Следовательно, став совершенно свыкшимися

С тем, что правильно, а что не является правильным,

Полностью завершают (совершенствуют) созерцание,

Становясь обладателями плода – ясного [и] неконцептуального ума».

Если свыкание с тем приводит к совершенно конечному ясному явлению, тогда приходим к тому, что лишь этим способны полностью отвергнуть семена приписывания – восприятия-признавания постоянства у дхарм, так как только лишь свыкнувшись с непосредственным видением шестнадцати аспектов четырех Истин, таких как непостоянство и так далее, способны отвергнуть [все] без остатка приписывания – восприятия-признавания постоянства у индивида.

Если согласен, тогда приходим к тому, что посредством того полного отвержения приписывания – восприятия-признавания постоянства у дхарм – способны полностью отвергнуть покров познаваемого, /

257/ так как посредством полного отвержения семян приписывания – восприятия-признавания постоянства у индивида – способны полностью отвергнуть клеши.

Если согласен, тогда приходим к тому, что нет необходимости созерцать хотя бы немного несуществование Я дхарм как противоядие от покрова познаваемого.

(2) [Противник]: Смысл непосредственного постижения аспектов Истины страдания, таких как непостоянство и так далее, заключается в непосредственном постижении тонкого непостоянства (phra ba'i mi rtag pa) и так далее пяти получаемых скандх (nyer len gyi phung po), [которые являются] основой признака Истины страдания, [136Б] а посредством свыкания с этим отвергаются семена приписывания – восприятия-признавания постоянства у пяти скандх, посредством чего отвергаются семена восприятия-признавания индивида, признаваемого опираясь на пять скандх, в качестве постоянного, единичного и самостоятельного, исходя из чего полностью отвергаются клеши – так утверждаем, но не утверждаем, что посредством свыкания с непосредственным видением непостоянства индивида отвергаются семена восприятия-признавания постоянства у индивида, исходя из чего полностью отвергаются клеши. Поэтому у нас нет ошибки.

[Ответ]: Если так, тогда, исходя из подразделения на два: дхармы и индивид, чем являются эти пять скандх? Если [они] являются дхармами, то это противоречит утверждению о восприятии-признавании в качестве основы признака индивида либо пятерицы скандх, [согласно некоторым из вас], или, [согласно другим из вас], различающегося сознания.

Если [они] являются индивидом, тогда, поскольку утверждаете, что, свыкаясь с видением лишь непостоянства индивида, [то есть, пяти совокупностей], отвергаются семена восприятия-признавания постоянства у индивида, посредством чего полностью отвергаются клеши, постольку [у вас] нет опровержения изложенного выше вывода.

(3) {91А} Кроме того, приходим к тому, что посредством отвержения семян восприятия-признавания Я у дхарм, таких как скандхи и так далее, должны отвергаться и семена восприятия-признавания Я у индивида, /258/ так как посредством отвержения семян восприятия-признавания постоянства у дхарм, таких как скандхи и так далее, должны отвергаться и семена восприятия-признавания постоянства у индивида. Аргумент прямо принимается [вами].

Если согласен, тогда что [ты] ответишь, если скажу так: поскольку [в вашей системе вы] соглашаетесь с тем, что для отвержения семян восприятия-признавания Я индивида нет необходимости постигать несуществование Я дхарм, постольку [ваши] философские [принципы] подрываются?

(4) [137А] Кроме того, \60\ приходим к тому, что не приемлемо различать таким образом: посредством пути, который постигает [аспекты] четырех Истин, такие как непостоянство и так далее, способны отвергнуть семена клеш, а посредством мирского пути – успокоением, имеющим вид грубого ('jig rten pa'i zhi rags ky'i nam pa can gyi lam gyis), не способны отвергнуть семена клеш, так как, что касается воспринимаемого этими двумя путями предмета, то [между ними] не существует никакого различия в том, что [они] не входят в [понимание] абсолютного принципа пребывания объекта (yul gyi don dam gyi gnas lugs la ma zhugs pa), и [между ними] не существует никакого различия в том, что [их воспринимаемые предметы] имеют место в качестве относительного способа пребывания объекта (yul gyi kun rdzob ky'i gnas tshul du grub pa) – если скажу так, что возразите?

[Противник]: В Сутрах объясняется различие этих двух путей в том, что [один] способен, [а другой] не способен отвергнуть семена клеш.

[Ответ]: Кто же утверждает, что в Сутрах не существует такого объяснения? Докажите посредством доказательств, что такое объяснение является [имеющим] установленный смысл, соответствующий звуку. Мы уже сказали, что это является положением, изложенным для тех учеников, которые не обладают счастьем прямого постижения даже тонкого несуществования Я индивида.

(5) Кроме того, если то, сказанное в Сутрах первого [Поворота] Колеса [Дхармы] о том, что благодаря постижению только лишь отделенности индивида от постоянного, единичного и самостоятельного Я постигается полноценный признак несуществования Я индивида, является [высказыванием, имеющим] установленный смысл, соответствующий звуку, /259/ тогда как объясните, если скажут, что и несуществование Я дхарм, изложенное в Сутрах последнего [Поворота] Колеса [Дхармы], определено (установлено) (nges) как лишь совершенное отсечение инаковости по субстанции [у] воспринимаемого [и] воспринимающего?

Как же тогда несуществование Я дхарм, которое определено (установлено) как лишь то [совершенное отсечение инаковости по субстанции у воспринимаемого и воспринимающего], опровергается логическим обоснованием согласно сказанному в Сутрах среднего [Поворота] Колеса [Дхармы] о том, что все дхармы пусты от истинности наличия [и что это –] принцип пребывания дхарм? [137Б] Если согласно этому, то и несуществование Я индивида, объясненное в первом [Повороте] Колеса [Дхармы] как определенное (установленное) в качестве только лишь той [отделенности индивида от постоянного, единичного и самостоятельного Я], опровергается логическим обоснованием согласно сказанному в Сутрах среднего [Поворота] Колеса [Дхармы] о том, что индивид пуст от наличия благодаря собственному бытию [и что это –] принцип пребывания индивида – оба случая совершенно схожи.

{91Б} (6) Кроме того, если [нечто] является восприятием-признаванием истинности [наличия] (bden 'dzin) в отношении той [некой] дхармы, [оно] охватывается или же не охватывается [тем, что] является восприятием-признаванием Я (bdag 'dzin) в отношении той же дхармы? Если не охватывается, то это подрывает [и ваше мнение, что] если [нечто] является восприятием-признаванием истинности [наличия], [оно] охватывается [тем, что] является восприятием-признаванием Я. Если охватывается, тогда приходим к тому, что ум, воспринимающий-признающий истинность [наличия] индивида; он является воспринимающим-признающим Я в отношении индивида, так как он является воспринимающим-признающим истинность [наличия] в отношении индивида. Три сферы [приняты]! И нет никакого ответа на это.

(7) Кроме того, на основании [принимаемого и вами], что если [нечто] является восприятием-признаванием истинности [наличия], [оно] охватывается [тем, что] является восприятием-признаванием Я, [вы] и вынуждены принять, и принимаете, что, осознавая (воспринимая) (dmigs nas) индивида как основу, воспринимается-признается истинность [наличия], а также воспринимается-признается Я дхарм. Если это так, тогда приходим к тому, что обладатель дхармы – предмет познания; если [нечто] является умом, который, осознавая (воспринимая) (dmigs nas) только лишь дхармы как основу, воспринимает-признает [их] как постоянные, единичные и самостоятельные, [оно] охватывается [тем, что] является воспринимающим-признающим Я индивида, /260/ так как если [нечто] является умом, который, осознавая (воспринимая) (dmigs nas) исключительно индивида как основу, воспринимает-признает [его] как [имеющего место] истинно, [оно] охватывается [тем, что] является воспринимающим-признающим Я дхарм. Если согласен, тогда приходим к такому абсурду, что концептуальное восприятие-признавание постоянства звука, концептуальное восприятие-признавание Праkritи (Прадханы) самкхьяиков (grangs can gyi gtsor) и все остальное – тоже [будет] восприятием-признаванием Я индивида – такое изложение становится тем, что одним махом подрывает представление о всех вас как о [способных] называться «логиками» (rtog ge pa).

(8) Кроме того, в «Абхидхармасамуччае» сказано:

«Когда, осознавая (воспринимая) татхату, тем самым пресечены наделенные порочностью вещи – это признак [Истины] прекращения».

[138А] Согласно этому, татхата, рассматриваемая как особенность, заключающаяся в том, что силой противоядия отделяются разного рода семена преходящих загрязнений (glo bur gyi dri ma'i sa bon ci rigs pa) в отношении совершенной чистоты по природе (rang bzhin rnam dag), используется как смысл Истины прекращения. Исходя из этого, не существует разногласий между учеными [школ] Мадхьямака [и] Читтаматра в согласии с тем, что, если [нечто] является Истиной прекращения, [оно] охватывается [тем, что] является татхатой. Если согласно этому, тогда приходим к тому, что святой шравака; им непосредственно постигается дхармата, так как им непосредственно постигается Истина прекращения. Вы прямо принимаете аргумент [и] исключение [предиката] (rtags bsal dngos su khas blangs) и, поскольку принимаете по смыслу также и охватывание, то [несете] великое бремя тяжелого внутреннего противоречия.

(9) Кроме того, читтаматрины принимают, что, если [нечто] является паратантрой (gzhan dbang) и относительной истиной, [оно] охватывается [тем, что] является осознаваемым (dmigs pa), которое, когда осознано (воспринято), становится увеличивающим полное осквернение, /261/ а осознаваемое, которое, когда осознано (воспринято), становится совершенно очищающим от покровов, является исключительно паринишпанной (yongs grub). {92А} Исходя из этого, утверждение, что осознаваемое

мудростью (ye shes) шраваков [и] пратьекабудд, которая отвергает все клеши, охватывается тем, что является паратантрой, а осознаваемое в плане паринишпанны [у них] не возможно – это великое внутреннее противоречие [в ваших] философских [принципах] (выше сказано: однако читгаматрины и мадхьямики-сватантрики не считают несуществование Я индивида абсолютной истиной, [114А] а доказательства, опровергающие Я индивида, [они] считают доказательствами, исследующими относительное).

(10) Кроме того, опираясь на восприятие-признание индивида как постоянного, единичного и самостоятельного, рождается ум, воспринимающий-признающий «Моё» (bdag gi bar 'dzin pa'i blo), а также клеши, такие как жажда, желающая блаженства [для] Я (Меня), и не желающая страдания [для] Я (Меня). [138Б] Аналогично, опираясь на восприятие-признание истинности [наличия] индивида, рождаются все признания «Моего» как [имеющего место] истинно и так далее (bdag gi bar bden par zhen pa la sogs pa thams cad) – [оба случая] совершенно схожи. Следовательно, совершенно не приемлемо различать таким образом, что для отвержения всех клеш нужно отвергнуть восприятие-признание индивида как постоянного, единичного и самостоятельного, но не нужно отвергать восприятие-признание индивида как [имеющего место] истинно.

(11) Кроме того, приходим к тому, что [согласно вашему мнению] не существует связи между всеми из множества [высказываний, содержащихся] в Сутрах, в которых, [с одной стороны], Бхагаван изрек, что все дхармы пусты от истинности наличия, [а с другой стороны сказано, что] при объяснении этой спецификации дхарм (chos kyü gnām gñangs) как конечной несколько сотен тысяч привязанных к жизни [сущест]в обрели плод вхождения в поток и плод однажды возвращающегося – и тому подобными [высказываниями], так как невозможно постижение несуществования Я дхарм шраваками [и] пратьекабуддами.

[4.3.1.3.5.2.4.2.] Второе. Формирование понимания цитат

[Этот раздел включает обсуждение] не только ранее объясненных цитат из «[Мадхьямака]Аватарабхашьи», /262/ но, кроме того, и [других цитат, таких как из Сутры] «Стхирадхьяшапариварта» (lhag pa'i bśam pa brtan pas zhus pa), процитированной в «Прасаннападе»:

«Например, некие люди, [присутствующие], когда иллюзионист создает иллюзию, видя магически воспроизведенную иллюзионистом женщину, порождают ум со страстью. Находясь под влиянием ума со страстью, зрители боятся и опасаются. Вскочив со [своих] мест, убегают. Однако, убегая, задействуют в уме то, что эта женщина непривлекательна, непостоянна, страдание и пуста. задействуют в уме то, что [ее] Я не существует.

Как думаешь, сын рода, эти люди входят [в понимание той женщины] правильно или же входят [в ее понимание] ложно?

[139А] Бхагаван, старание тех людей задействовать в [своем] уме непривлекательность в отношении [этой] не появившейся женщины, создавать в [своем] уме [ее] непостоянство, страдательность, пустоту и несуществование Я, [направлено] в ложном [направлении].

{92Б} Бхагаван молвил: Сын рода, подобным образом следует рассматривать также и любых из тех монахов или монахинь, мирянинов или мирянок, кто задействует в [своем] уме непривлекательность в отношении дхарм, которые не рождались и не возникали, кто задействует в [своем] уме [их] непостоянство, страдательность, пустоту и несуществование Я. Я не говорил, что эти недалекие люди созерцают (осваивают) Путь, они входят в [понимание своего объекта] ложно».

И в Сутре «Дхьяйитамушти» ('phags pa bśam gtan pa'i dpe mkhyud kyü mdo) сказано:

/263/ «Манджушри, поскольку [они] не видят Истины святого правильно, то есть, в соответствии с тем, «каково» (ji lta ba bzhin du), существа, ум которых стал [наделенным] четырьмя превратными [представлениями], не будут ушедшими из этой не являющейся правильной (истинной) сансары».

А на эту просьбу:

«Манджушри [сказал]: «Бхагаван, пожалуйста, укажите, что такое то, которое, когда воспринято, не будет уводящим существ из сансары».

В ответ сказано:

«Когда созерцают непостоянство и так далее через признание истинности [наличия самого непостоянства и непостоянного] (bden par zhen pa'i tshul gyis), думая: «Я ухожу из сансары», «Я обрету нирвану», «Я понимаю страдание, отвергаю возникновение всякого [страдания], реализую прекращение, созерцаю Путь» - [139Б] думая так, возникает мысль: «Я стал Архатом», что и говорят, тогда рождается мысль: «Если я временно отверг явные клеши, относящиеся к общим, согласно объясненному ранее, то все порочное истощено». Но сказано, что во время смерти, когда они видят, что получают [новое] рождение, то вкушают сомнение относительно Будды [и его Учения], и из-за [этого] порока падают в великий ад. Это относится к некоторым, кто пребывает на таком [неправильном] пути, но не является определенным в отношении всех. Тогда Манджушири спросил: «Как следует постигать четыре Истины святого? Ранее, на вопрос об освобождении от сансары, было сказано, что нужно понимать четыре Истины правильно, то есть, в соответствии с тем, «каково», но как определить смысл этого?» В ответ на это [Бхагаван сказал]: /264/ «Манджушири, тот, кто все элементы-соединители видит как не родившиеся, полностью понимает страдание, кто все дхармы видит как не возникшие, тот отвергает возникновение всякого [страдания], кто все дхармы видит как совершенно нирванистичные (gtan mya ngan las 'das par), тот реализует прекращение, {93А} кто все дхармы видит как совершенно не родившиеся, тот созерцает Путь».

Сказано, что этот Путь приводит к нирване как к несуществованию получения [нового рождения]. Этим ясно сказано, что это видение четырех Истин как не существующих [благодаря] собственному бытию действует как освобождающее от сансары, и что Путь, не отделенный от восприятия-признания истинности [наличия], не освобождает от сансары. [140А] В «Ваджраччхедике» тоже сказано:

«Субхути, как ты думаешь, этот вошедший в поток думает ли: «Я обрел плод вхождения в поток?»

Субхути ответил: «Бхагаван, такого нет. И почему же? Бхагаван, потому что не появляется вхождение хотя бы во что-то. Поэтому [его] и называют вошедшим в поток».

И:

«Бхагаван, если представить входящего в поток, который мыслит, думая: «Мной обретен плод вхождения в поток», то он стал бы воспринимающим-признающим Я того [входящего в поток], он стал бы воспринимающим-признающим существо, воспринимающим-признающим живого, воспринимающим-признающим индивида».

Последние три [вида] пребывающих [в обладании] плодом (тот, кто придет (т.е. родится) еще один раз, невозвращенец, Архат) объясняются аналогично [ниже в этом тексте]. /265/ Согласно этому, утверждение о том, что, когда входящий в поток думает: «Мной обретен плод вхождения в поток лишь в номинальном [плане]», тогда это будет восприятием-признанием Я, поскольку не существует как пребывающее [в каком-либо авторитетном тексте] и не существует как возможность [такого], постольку [здесь] сказано, что [у него] нет восприятия-признания [в виде] мысли: «Мной обретен плод вхождения в поток» [именно] с точки зрения признания истинности [наличия]. Следовательно, этим ясно указывается, что у шраваков существует мудрость, постигающая несуществование истинности [наличия].

Кроме того, в [разделе] «инструкции по осуществлению [деятельности]» (sgrub pa la gdams pa) из «Панчавимшати» (nyi khri) сказано:

«Если бы этот [континент] Дзамбулинг был заполнен монахами, подобными Шарипутре и Маудгальяне, как [тростниковый] лес полностью заполнен тростником, [140Б] то их мудрость не составила бы даже одну сотую однодневного созерцания бодхисаттвы, [осваивающего] мудрость в практике Матери (Праджняпарамиты)». Затем почтенный Шарипутра сказал Бхагавану: «Бхагаван, мудрость входящего в поток, того, кто придет еще один раз, невозвращенца, Архата, мудрость пратьекабудды, мудрость бодхисаттвы-махасаттвы {93Б} и мудрость Татхагаты-Архата, истинно совершенного Будды – все те мудрости нераздельны (dbye ba med pa), \61\ уединены (bden pa), не рождены (ta skyes pa), бессущностны (ngo bo med pa) и пусты (stong pa). Бхагаван, если нераздельное, уединенное, не рожденное, бессущностное и пустое не появляется как нечто отличное или как осознаваемое (воспринимаемое), будучи [наделенным] особенностями, то, Бхагаван, как бодхисаттва-

махасаттвы, который созерцает один день, [осваивая] мудрость в практике Праджняпарамиты, будет превосходить мудростью всех шраваков и пратьекабудд?».

/266/ Смысл этого заданного вопроса в следующем. [Такое умозаключение:] «Приходим к тому, что не приемлемо различать такие [виды] мудрости, так как мудрости всех святых индивидов трех Колесниц, будучи пустыми от истинности наличия, нераздельны» не идентифицируется как [тот] смысл, так как, если согласно этому, то логично дать такой ответ: хотя [они] и нераздельны в абсолютном [плане], но проясняются как отдельные в относительном [плане], поэтому ошибки нет, [141А] а давание ответа, что [имеется] большая разница с точки зрения того, обладает [или] не обладает [святая индивид] всеми аспектами метода, а также соединена [или] не соединена (zin ma zin) [его мудрость] с порождением мысли, [обращенной к просветлению], с состраданием и так далее, будет не связанным [с понимаемым таким образом контекстом]. Поэтому смыслом вопроса является именно это: «приходим к тому, что такое различие [имеющихся у] всех святых индивидов трех Колесниц элементов (cha) мудрости, понимающей «каково» (абсолютное), на высшие [и] низшие, не приемлемо, так как все эти [элементы] являются уединенными от собственного бытия, не рожденными благодаря собственному бытию, пустотой – несуществующими как имеющее место благодаря собственной сущности, как вода в воде, [они] не раздельны на не подобные по роду элементы». /267/ Поэтому ответ [на тот вопрос Шарипутры] излагается так: «хотя подобная мудрость и нераздельна на части, однако приемлемо такое разделение на высшее [и] низшее созерцание [посредством той] мудрости, которая различается обладанием [или] не обладанием высшими из всех аспектов метода, а также соединенностью [или] несоединенностью с порождением мысли, [обращенной к просветлению], и так далее», что развернуто излагается так:

«Шарипутра, как думаешь, мудрость всех шраваков и пратьекабудд приближается ли к цели того бодхисаттвы-махасаттвы, который, созерцая один день [посредством] мудрости [в процессе] практики Праджняпарамиты, практикует знание всех аспектов, обладающее высшими из всех аспектов, и который думает [при этом]: «Я [буду] осуществлять пользу всех существ, стану буддой, совершенным в [знании] всех аспектов всех дхарм; {94А} выведу всех существ из плохого (в нирвану)», приближаясь [таким образом] к [своей] цели – плоду [практики Праджняпарамиты]?»

Шарипутра ответил: «Это не так, Бхагаван».

[141Б] *Бхагаван молвил: «Шарипутра, как думаешь, сколько бы ни было шраваков и пратьекабудд, [кто-либо из] них думает так: «Я [стану] совершенным буддой в непревзойденном истинно совершенном просветлении, а затем выведу всех существ из плохого в сферу нирваны без остатка скандх»?»*

Шарипутра ответил: «Это не так, Бхагаван».

Бхагаван молвил: «Поэтому, Шарипутра, посредством этого описания следует понять различия. Мудрость всех шраваков и пратьекабудд не приближается даже к сотовой части однодневного созерцания [посредством] мудрости бодхисаттвы-махасаттвы».

/268/ Этим ясно объясняется, что высший [и] низший [уровень] постижения в Великой [и] Малой Колесницах [соответственно] не устанавливается с точки зрения того, что [в Великой Колеснице] постигают, [а в Малой Колеснице] не постигают пустоту, а устанавливается с точки зрения того, что [мудрость в Великой Колеснице] соединена, [а в Малой Колеснице] не соединена с особым методом. Хотя в обширной и краткой Матери Победоносных (Сутрах Праджняпарамиты) тоже существует множество соответствующих этому способов изложения, которые [могут быть] цитатами, но, боясь многословия, [их здесь] не пишу.

Кроме того, во многих Сутрах Великой Колесницы в безграничном [количестве мест] сказано, что множество великих шраваков, таких как Арья Махакашьяпа, Шарипутра, Маудгальяна, Ананда, Ануруддха, Субхути, Упали, [142А] Маханама, Пурна Майтраянипутра, Аджнакатаундинья, Ашваджит и других, посредством участия [в беседах] с Бхагаваном [в виде] ответов-вопросов, [в беседах] с Манджушри и другими [в виде] ответов-вопросов и во взаимных ответах-вопросах внутри [сообщества] шраваков (между собой) формулируют, что у всех дхарм не существует собственное бытие, формулируют равенство бытия (srid) [и] успокоенности (нирваны) (zhi). При этом [это] утверждение – что несуществование собственного бытия дхарм ни в малейшей степени не относится к шравакам – недоступно для непосредственного восприятия и не существует как [их] особенность.

[Противник]: Все они являются фальшивыми шраваками (sprul pa'i nyan thos), а потому не являются [обладающими] признаком шравака. Следовательно, ошибки нет.

/269/ {94Б} [Ответ]: Если так, тогда приходим к тому, что, поскольку Пять Благородных (Inga sde bzang po) (первые пять учеников Будды) не являются обладателями рода шраваков, постольку Сутра первого [Поворота] Колеса [Дхармы], которая излагалась для них – главных учеников, не является относящейся к Питаке Малой Колесницы, [так как они не являются настоящими шраваками Малой Колесницы]. Назовите кого-то из фактического окружения Бхагавана, кто, [по-вашему, может быть] основой признака шраваки, существующим как причина идентификации [его в таком качестве].

Кроме того, в «Арья Ратнагунасамчае» ('phags pa yon tan gin po che sdud pa) тоже сказано:

«Думающие, что стали Татхагатой или шравакой

Признающие, что стали пратьекабуддой или Царем Дхармы

На этих, кто принимает [такое], не опирайтесь, [ибо] нет способности обрести [это]!»

И [в Сутре «Аштасахасрикапраджняпарамита»] сказано:

«Даже те, кто желает обучаться ступеням шравака, должны обучаться Праджняпарамите».

Этими и другими [цитатами] тоже ясно указывается, что у шраваков [и] пратьекабудд существует мудрость, постигающая несуществование истинности [наличия]. [142Б] Также бесспорно и то, что этот смысл является подразумеваемым Ачарьей, Арья [Нагарджуной]. Согласно ранее процитированным строкам «Ратнавали», и в «Дхармадхату» (chos dbyings bstod pa) сказано:

«У тех, кто совершенно не знает,

Вращаясь в трех [сферах] бытия,

Во всех [тех] существах с определенностью пребывает

Дхармадхату – ей поклоняюсь».

Так сказано о том, что, если не постигли дхармадхату, то нет спасения из трех [сфер] бытия. В «Нирвикальпастве» (gnam par mi rtog par bstod pa) сказано:

«Шраваки и пратьекабудды,

[А также] будды с определенностью полагаются

На Путь спасения, особенность которого – единственность;

Убедитесь, что «иной» [путь] не появится как действующий [во спасение]».

/270/ И в «Бодхичиттавиваране» также сказано, что, если не постигнута пустота, то не будет спасения.

Некий необдуманно тараторящий говорит: то объяснение из «Бодхичиттавивараны» объясняет, что, если не постигнута только лишь пустота от Я индивида, то они не являются укрепившимися во спасении, то есть, пустота в абсолютном [плане] здесь не объясняется.

[Ответ]: Утверждающий такое [понимание] позиционирует [себя как того, кто никогда] не видел трактата «Бодхичиттавиварана» - это ясно, так как в «Бодхичиттавиваране» сказано:

«Умиротворенный ум не будет помраченным.

Несуществование помрачения – постижение таттвы,

Постигая таттву, становятся обрешими освобождение.

Татхата и истинный предел,

Несуществование признака и абсолютное,

Высшая бодхичитта – таттва,

[Они] объясняются как пустота.

Кто не понимает пустоту,

Они не опираются на спасение.

{95А} *В тюрьме бытия из шести местопребываний*

Помрачениями [своими] они будут кружиться».

\62\ [143А] Не видя [этих] предшествующих [той цитате строк], [он] приводит только последнюю шлоку частично, а объясняет подразумеваемое [всей цитаты] просто нахрапом.

[О понимании нирваны в Малой и Великой Колесницах]

Кроме того, немного объясню смысл сказанного в «Ратнавали»:

«В Великой Колеснице указывается несуществование рождения;

В другой [Колеснице] – истощенность – пустота.

Истощенность и нерожденность – по смыслу

Тождественны, поэтому примите [это]!»

Относительно идеи (lugs) о том, что те [нерожденность и пустота] тождественны по смыслу (don gcig), некто говорит: если существует собственное бытие, то истощение не логично, поэтому, если принимаете, что шраваки в период пребывания в нирване истощили соединившееся ('dus byas zad pa), должны принимать и то, что соединившееся пусто от собственного бытия первоначально. /271/ Именно поэтому сказанное в Сутрах Малой Колесницы, что в период пребывания в нирване соединившееся истощено, и понимание соединившегося как пустоты, указанное в Сутрах Великой Колесницы – два – являются тождественными по смыслу.

[Ответ]: Это совершенно не верно! Если согласно этому, то не существует [никакого] опровержения [такому] выводу: «приходим к тому, что действительное и пустота тождественны по смыслу, так как если [нечто] существует благодаря собственному бытию, [оно] не логично как действительное». А смысл того, [что они тождественны по смыслу], таков. В Сутре Малой Колесницы сказано:

«Отвержение всего этого страдания, отвержение со всей определенностью, становится очищением, истощением, отделением от страсти, прекращенностью, умиротворением, исчезновением; неприсоединение [в виде] связанности с иным страданием, невозникновение, нерожденность – [это] успокоенность, это - превосходность. Подобно этому, отвержение с определенностью всех скандх – [это] истощение бытия, отделенность от страсти, прекращенность, нирвана».

[143Б] Если комментировать смысл этого, то, поскольку в сказанном «это страдание» использовано демонстративное местоимение («это»), постольку относительно страдания или скандх теперешнего собственного потока сказано [в отрывке] от «отвержение всего» до «исчезновением», а относительно страдания последующего рождения сказано [в отрывке] от «неприсоединение [в виде] связанности с иным страданием» до «нирвана».

При этом, если согласно реалистам, то, когда имеется в виду нирвана без остатка, тогда смысл утверждения, что скандхи полностью истощены, не может означать, что скандхи [как имеющие место] благодаря собственному бытию истощены изначально (phung pa gnams rang bzhin gyis gdod ma nas zad pa), /272/ так как они принимают, что скандхи имеют место благодаря собственному бытию. {95Б} Поэтому [они] должны объяснять [это так, что] силой отвержения всего посредством Пути скандхи прерываются и [они] также и принимают это. Если согласно этому, тогда приходим к тому, что в системе реалистов индивид, реализовавший (mngon du byas pas gang zag) нирвану без остатка, не возможен, так как, когда реализуют нирвану без остатка, тогда реализующий [ее] индивид охватывается несуществующим, а когда индивид существует, та нирвана охватывается не реализованностью. Аргумент принимается [ими], так как [они] принимают, что, когда та [нирвана] реализована (mngon du byed pa), всё соединившееся и все скандхи охватываются прерыванием, тогда как если [некто] является индивидом, [он] охватывается [тем, что] является соединившимся, и так как если существует индивид, то [со всей] определенностью должны существовать и скандхи. [144А] Следовательно, [мы] не можем объяснять смысл этой [цитаты] из Сутры так, как реалисты.

Если согласно нам, то полностью отвергающая клеши мудрость (ye shes) шравак [и] пратьекабудд, смысл которой в том, чтобы, успокоив всю феноменальную явленность двойственной явленности (феноменальную явленность как двойственную явленность), истощить благодаря собственному бытию [существующее] изначально всё соединившееся и все скандхи, то есть, реализовать прекращенность – именно это, являясь смыслом реализации нирваны без остатка [согласно] Малой Колеснице, является указанным в той Сутре.

В Сутрах Малой Колесницы прекращенность, прекращающая подобные страдания, указывается как нирвана, а в Сутрах Великой Колесницы указывается прекращенность – несуществование рождения благодаря собственному бытию (rang bzhin gyis skye ba med pa'i 'gog pa). То, что [эти] два [указания] тождественны по смыслу, является смыслом той цитаты из «Ратнавали». Следовательно, бесспорно, что этим указывается то, что Архаты – шраваки [и] пратьекабудды – непосредственно задействуют несуществование Я дхарм.

/273/ Если согласно этому, то в этой системе смысл нирваны без остатка или наделенной остатком устанавливается в [отношении] периода оставления или не оставления Архатом тела – сансары жизни (dgra bcom pa sku tshe'i 'du byed ma btang ba dang btang ba'i gnas skabs), но смысл наделенности [или] не наделенности остатком не полагается в [отношении] того, прервались или не прервались скандхи, [относящиеся] к страданию, а поскольку у архата, полностью отвергнувшего клеши, не существует остатка [в виде] явленности истинности [наличия] при нахождении в самахите (mnyam gzhas gin go na bden snang gi lhag ma), где реализуется прекращенность, истощающая благодаря собственному бытию [существующие] изначально скандхи и так далее, постольку [это] полагается называть нирваной без остатка, а поскольку при послеобретении, установившемся из-за той [самахиты] (de las langs pa'i rjes thob kyi ngo na), существует остаток [в виде] явленности истинности [наличия] скандх и так далее, постольку [это] полагается называть нирваной с остатком. [144Б] Поэтому, [они] также не принимают определенности в очередности, то есть в том, что сначала реализуется нирвана с остатком, а после этого реализуется нирвана без остатка. {96А} Если же согласно другим системам, которые не придерживаются такого рассмотрения, то [там] принимается, что до тех пор, пока Архат не оставит [свое] тело – сансару жизни, он не будет реализовавшим нирвану, так как в процитированной выше Сутре Малой Колесницы сказано, что, когда нирвана реализована, тогда все страдания этой жизни полностью отвергнуты и истощены. В «Юктишаштике» для опровержения способа установления нирваны другими сказано:

*/274/ «Если скандхи не прекращены,
Хотя клеши и истощены, нирваны не будет».*

А в качестве комментария к этому, процитировав ту самую Сутру Малой Колесницы, процитированную выше, [Чандракирти] говорит обширно:

«При этом в Сутре слова «это страдание» относятся именно к теперешнему страданию, о котором сказано [в отрывке] от «отвержение всего» до «становится исчезновением», а относительно будущего страдания указывается [отрывок] от «неприсоединение [в виде] связанности с иным страданием» до «нирвана». Поэтому слова «истощили рождение даже здесь» указывают на нерожденность именно теперешнего, а слова «не узнают иное по отношению к этому бытие» определяют как соединяющие с будущим страданием. Если даже в теперешнее время не существует прекращение их скандх, [145А] то это не приемлемо и в [плане] нирваны. Если [одни полагают], что, когда рождение сущности страдания видится не существующим, то, поскольку не воспринимается рождение, постольку становятся истощившими страдание, тогда как иные, однако, не соглашались с таким [методом интерпретации, полагая], что в том случае не становятся [пребывающими] в нирване.

Бхагаван говорил о двух [видах] нирваны, которыми являются наделенная остатком – скандхами и без остатка – скандх. При этом, что касается наделенной остатком – скандхами, то та истощенность, [когда] скандхи все еще [присутствуют], является освобождением от связанности клеши, а что касается без остатка – скандх, то [она] является признаком прерывания скандх. Поэтому [некоторые] думают так: хотя в нирване, наделенной скандхами, связанность страстью и так далее отвергнута, но не [следует] принимать [ее] за нирвану – если [они так думают], то как [они] объясняют [эту цитату] из Сутры:

*/275/ «Ранее в нирване оказавшись -
Шарипутра объяснял -
Затем рассказал об этом»*

Это: «определенно, [он] сказал [это], будучи реализовавшим [состояние, когда] не существует клеши, но [при этом он] не является и отделенным от скандх» {96Б} также несовместимо [с вашими взглядами]. Хотя бы и утвердились в тех [ваших] взглядах, но [тогда оригинальная цитата из Сутры, где сказано:] «отвержение всего этого страдания, отвержение со всей определенностью» не будет объяснять эти [ваши взгляды], и тогда [вместо этого было бы] правильно выразить [этот отрывок] от «отвержение всех тех клеши» до «становится исчезновением»».

[145Б] Кроме того, в «Юктишаштике» сказано:

*«Если то, что возникает из-за условия – неведения
Изучить [с помощью] правильного знания,*

То [даже] возможность рождения, а также прекращения

У чего-либо не будет осознаваться.

[Тогда] в отношении увиденной дхармы нирвана [будет пониматься],

А также актуализироваться».

Это [относится] к реализации Архатами того, что у страданий не существует рождения благодаря собственному бытию, и в Сутре объясняется этот же смысл, когда сказано:

«Монахи, увиденная дхарма – нирвана»

И:

«Мои рождения истощены, Я положился на праведность (tshangs par spyod pa), Я сделал то, что следовало сделать, Я не узнаю иное по отношению к этому бытию».

Кроме того, и в «Юктишаштике» обширно объясняется именно этот смысл:

«Полное знание бытия

\63\ Является называемым нирваной.

/276/ Так же как действительное, которое рождается [и] уничтожается

обозначается как «прекращающееся»,

Аналогично, высшими тоже

Принимается прекращение, подобное иллюзии.

Поскольку полностью уничтожено, то будет прекращенным,

Но если [оно] не [требует] знания соединения (соединившегося),

Для кого оно может стать воспринятым непосредственно?

И как оно может называться уничтоженным?»

Поэтому этот способ [интерпретации] является специфическим великим принципом установления [того, чем является] нирвана, который не соответствует [принимаемому] всеми иными философскими [школами]. Посредством изложения этого способа установления нирваны без усилий осуществляется [понимание] того, что Ачарья Арья [Нагарджуна] тоже принимал по высшему счету, что у шраваков [и] пратьекабудд существует постижение несуществования Я дхарм. Поскольку наблюдаем, что все ранние [и] поздние иные тибетские [Наставники], считающие [себя] мадхьямиками-прасангиками, не входят [в понимание], хотя бы лишь [в виде] сомнения, думая, что в школе отца – Арья [Нагарджуны – и его] сына [Арьядевы] относительно способа установления нирваны существует отличие (zug pa) – несоответствие иным философским [школам], [146А] постольку мной [это] ясно объяснено согласно воззрению, принимаемому всезнающим владыкой йогинов, великолепным высшим Ламой [Цонкапой], являющимся прямым последователем отца – Арья [Нагарджуны – и его] сына [Арьядевы].

Хотя, согласно этому, и доказано обширно посредством множества цитат из авторитетных текстов и доказательств, что у шраваков [и] пратьекабудд существует постижение несуществования Я дхарм, {97А} но может возникнуть такой вопрос.

[Противник]: Несуществование Я как отрицание независимого и существующего субстанционально индивида, а также шестнадцать [аспектов], такие как непостоянство и так далее, установлены верным познанием (tshad mas gtan la phebs pa); [их] нужно признать существующими. /277/ Следовательно, также нужно признать, что главные ученики, для которых излагались эти [положения], свыкаются со смыслами-предметами, установленными верным познанием тех [положений]. Тогда в силу свыкания с теми смыслами-предметами возможно также и непосредственное постижение смыслов-предметов, с которыми свыклись, что доказывается аргументом: «так как является [тем] качеством (достоинством) потока ума, которым стала особенность – привычка, не зависящая от повторного приложения усилия при завершении опирания [на свою] опору, [с которой свыкались]». Если согласно этому, то, так как та мудрость (ye shes), которая первично [и] непосредственно видит те смыслы-предметы, является Путем Видения, [она] будет способна отвергнуть весь отвергаемый видением покров клеш. Если согласен с этим, тогда приходим к тому, что, свыкаясь со смыслами-предметами, которые непосредственно видятся согласно тому, способны отвергнуть весь отвергаемый созерцанием покров клеш. Если согласен с этим, тогда теряет силу утверждение о том, что, хотя бы и свыкались только лишь с постижением несуществования Я как отрицания независимого и существующего

субстанционально индивида, а также шестнадцати [аспектов], таких как непостоянство и так далее, но не способны отвергнуть хотя бы немного семян клеш.

[146Б] [Ответ]: Если так, тогда в отношении указанного в Сутрах последнего [Поворота] Колеса [Дхармы] несуществования Я дхарм как лишь совершенного отсечения субстанциональной инаковости воспринимаемого [и] воспринимающего (gzung 'dzin rdzas gzhan gnam par bcad pa tsam) тоже нужно признать, что главные ученики, для которых было указано именно это [несуществование Я дхарм], установив [его] верным познанием, созерцают, и, в силу созерцания, первично [и] непосредственно видят этот смысл-предмет. Тогда приходим к тому, что именно это – Путь Видения Великой Колесницы. Если согласен с этим, тогда приходим к тому, что этим [Путем] способны отвергнуть весь отвергаемый видением покров познаваемого. Если согласен с этим, тогда приходим к тому, что в силу свыкания с тем смыслом-предметом, увиденным первично [и] непосредственно, способны отвергнуть весь отвергаемый созерцанием покров познаваемого. /278/ Если согласен с этим, тогда приходим к тому, что для запечатывания целиком и полностью пороков ('tshang rgya ba) (то есть, обретения просветления) не нужно устанавливать, а затем постигать воззрение Мадхьямаки – если так скажу, что возразите на это? Ведь логика рассуждений в двух [случаях –] в этом [ответе и в предыдущем вопросе] сходна (если некая школа считает нечто Путем Видения, а нечто – его объектом, то это не означает, что это действительно так).

Поэтому, хотя то, что, установив верным познанием подобное несуществование Я дхарм, а затем созерцая [его], возможно первично [и] непосредственно увидеть [его], обосновано доказательствами, обосновывающими возможность непосредственного йогического восприятия (nal 'byor mngon sum), однако это не является Путем Видения Великой Колесницы, и даже свыкнувшись с этим смыслом-предметом, это не [будет] являться махаянским Путем Созерцания, уводящим (уходящим) из мира (theq chen gyi 'jig rten las 'das pa'i sgom lam), {97Б} а высказывания о том, что, отвергнув весь покров познаваемого силой свыкания с непосредственно увиденным подобным несуществованием Я дхарм, запечатывают целиком и полностью пороки, нужно принимать как [имеющие] смысл, подлежащий установлению (drang don). [147А] Аналогично, [здесь] не утверждается, что, хотя бы и установили верным познанием шестнадцать [аспектов], такие как непостоянство и так далее, а затем созерцали [бы их], но невозможно увидеть их непосредственно, а объясняется, что видение такого [смысла-предмета] первично [и] непосредственно не является Путем Видения Малой Колесницы, а также свыкание с ним не является Путем Созерцания, уводящим (уходящим) из мира, а если так, то высказывания о том, что, отвергнув все клешы силой свыкания с непосредственным видением шестнадцати [аспектов], таких как непостоянство и так далее, обретается архатство, являются [имеющими] смысл, подлежащий установлению.

Таким образом закончено обширное объяснение положений о том, существует [или] не существует у шраваков и пратьекабудд постижение несуществования Я дхарм.

\64\ [4.3.1.3.5.3.] Третье. Объяснение положений о двух покровах и о Путях, которые отвергают их

Также и положения о двух покровах, принимаемые этим Ачарьей (Чандракирти), не соответствуют [принимаемому] кем-либо из философов, начиная со сватантриков и ниже. /279/ В системе сватантриков восприятие-признание истинности [наличия] является неведением, не являющимся клешным (не относящимся к обладателю клеш) (nyon mongs pa can ma yin pa'i ma rig pa) и всё явное восприятие-признание истинности [наличия] (bden 'dzin mngon gyur thams cad) является явным покровом познаваемого (shes bya'i sgrib pa mngon gyur), а семена (sa bon), которые порождают восприятие-признание истинности [наличия], называются семенами покрова познаваемого (shes sgrib kyī sa bon). Приобретенный [при жизни] покров познаваемого вместе с [его] семенами (shes sgrib kun brtags sa bon dang bcas pa) полностью отвергается Путем Видения Великой Колесницы, а врожденный (lhan skyes) отвергается поэтапно на девяти ступенях Пути Созерцания. Известные как общие с последователями «Абхидхармы», а также с другими [философами], шесть коренных клеш [и] двадцать второстепенных клеш вместе с сопутствующими [им факторами] (mtshungs ldan dang bcas) в явном [виде] (mngon gyur) полагаются [сватантриками] явным покровом клеш (nyon mongs pa'i sgrib pa mngon gyur), [147Б] а семена, которые порождают их – семенами покрова клеш (nyon sgrib kyī sa bon).

Что касается клешного неведения (неведения обладателя клеш) (nyon mongs pa can gyi ma rig pa), то некоторые махаянисты из читтаматринов [и] мадхьямиков полагают [его] воззрением на совокупность разрушимого – восприятием-признаванием индивида как независимого и существующего субстанционально, а некоторые полагают [его] умственной неясностью (blo mi gsal) в отношении [четырех] Истин [святого] или деяния [и его] плода, или же психическим процессом (sems byung) в качестве элемента помрачения, при этом [они] полагают клешное неведение и воззрение на совокупность разрушимого не тождественными по смыслу.

Здесь (согласно прасангикам) клешное неведение (неведение обладателя клеш) является несоответствующей стороной по отношению к мудрости ведания (rig pa ye shes kyi mi mthun phyogs), постигающей таттву – несуществование Я. {98А} Оно не задействуется как простое несуществование того ведания или как просто что-то иное по отношению к нему, но задействуется как противник [и] несоответствующая сторона (противоположность) того [ведания] (de'i 'gal zla mi mthun phyogs) – восприятие-признавание истинности [наличия], приписывающее индивиду и дхармам наличие благодаря собственному бытию. Поэтому даже восприятие-признавание Я дхарм [прасангики] полагают клешным неведением. В «Аватарабхашье» (24, стр. 107) сказано:

«Здесь, этот [фактор], поскольку затемняет [у] существ видение [того,] как пребывают действительные вещи, [называется] невежеством. [Вместе] с неведением [оно] вызывает приписывание [существования] несуществующей собственной сущности вещей, обладает самостностью (свойством) закрывать [как покровом] собственное бытие (природу) [действительного] от видения [его], затемняет все (kun rdzob)»

И:

«Если так, то все то, [что возникает] из-за [имеющегося у] обладателей клеш неведения, относящегося к [12] звеньям [зависимого] бытия, полагается относительной истиной».

А также в «Чатухшатакатике» сказано:

«Задействуя в различающемся сознании приписывание действительному лишнего – сущности [этого действительного], благодаря клешному незнанию (nyon mongs pa can gyi mi shes pa) обладают привязанностью в отношении [этого] действительного. [148А] Полагаем прекращением сансары всеаспектное (полное) прекращение семян, ведущих в сансару – поскольку так указано, то и объясняется:

«Семя бытия – различающееся сознание.

Объекты – его объект (сфера) действия (spyod yul).

Если видят несуществование Я в объектах,

Семя бытия будет прекращено».

Сказанное объясняется так: видением того, что собственное бытие объектов не существует, всеаспектно (полностью) отворачиваются от семян бытия – причины привязанности, исходя из чего ираваки и пратьекабудды, а также бодхисаттвы, которые обрели терпение-принятие в отношении дхармы нерожденности, полагаются отворотившимися от сансары».

И в «Чатухшатаке» сказано:

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

Невежество пребывает во всем.

Поэтому все клеши

Будут побеждены победой над невежеством».

В Комментарий этого сказано:

«Невежество, поскольку [является] именно помрачением, [возникающим] из представления о тех [объектах] как об истинно [имеющих место], постольку однозначно входит [в свой объект], приписывая действительному лишнее – истинную собственную сущность (собственную сущность, имеющую место истинно) (bden pa'i rang gi ngo bo)».

/281/ Теперь про основание, почему восприятие-признавание истинности [наличия] полагается клешным неведением. Поскольку [оно] прямо несовместимо по способу восприятия-признавания с мудростью, постигающей несуществование истинности [наличия], постольку [оно] обосновано как неведение, ставшее противником [и] несоответствующей стороной (противоположностью) мудрости ведания (rig pa ye shes), постигающей таттву. И поскольку при объяснении выше уже обосновано

доказательствами, что, не отвергнув восприятие-признание истинности [наличия] скандх, не способны отвергнуть восприятие-признание истинности [наличия] индивида, {98Б} а, не отвергнув его, в силу его [наличия] накапливается карма, [148Б] исходя из чего не отвращаются от сансары ('khor ba mi ldog pa), постольку [оно] обосновано как неведение, ставшее корнем сансары. Следовательно, постольку [оно] является неведением, ставшим первым звеном из двенадцати звеньев зависимого возникновения, постольку [оно] полагается клешным неведением. Великий Ачарья Буддапалита тоже полагает согласно этому. В «Буддапалите» сказано:

«Поэтому именно несуществование сущности у действительных вещей является таттвой. Как только увидят это, станут свободными».

Ачарья Арьядева также говорит:

«Семя бытия – различающееся сознание.

Объекты – его объект (сфера) действия.

Если видят несуществование Я в объектах,

Семя бытия будет прекращено».

И:

«Поэтому карма и клеши являются возникающими из причин – представлений (концептуализирования), не являющихся правильными (yang dag pa ta yin pa'i rnam par rtog pa). Те не являющиеся правильными представления являются возникшими из феноменальной явленности (spros pa), возникшими из мирской феноменальной явленности ('jig rten pa'i spros pa). Обладатели ума, который в отношении дхарм, обнаруженных миром или не обнаруженных, и так далее, явно признает, думая: «это истинно», постольку задействуют [такие] представления в отношении того или иного, постольку именно поэтому представления возникают из феноменальной явленности. /282/ Феноменальная явленность становится прекращенной посредством пустоты. Мирская феноменальная явленность – обнаруженное тем [миром] или не обнаруженное, и так далее, – становится прекращенной посредством пустоты. Прекращаются постижением сущности действительного как пустоты. Постигнув пустоту, прекращаются. Поэтому пустота является таттвой, [149А] и только лишь созерцанием (освоением) пустоты становятся постигнувшими таттву. Постигновение таттвы следует называть спасением».

И Ачарья Арьядева говорит:

«Короче говоря, то, что дхармы не жизнеспособны (mi 'tsho)

И то, что нирвана – пустота –

Только к этим двум сводится

Сказанное Татхагатами».

То, что именно этот смысл принимается Ачарьей Арья [Нагарджуной], неоспоримо, так как в «Праджнямуле» (XVIII, 5) сказано:

«Спасение – из истощения кармы и клеши.

Карма и клеши – из представлений (концептуализации).

Они - из феноменальной явленности, а феноменальная явленность

Становится прекращенной посредством пустоты».

Затем, для того, чтобы понять, чему подобна та пустота, сказано (XVIII, 7):

{99А} *«От того, что называется [названиями], отворачиваются (brjod par bya bal dog pa ste),*

Отвергая объекты действия ума (sems kyi spyod yul bzlog pas so).

Не рождающаяся и не прекращающаяся

Дхармата сходна с нирваной».

Этим сказано, что феноменальная явленность как восприятие-признание истинности [наличия] является корнем кармы [и] клеши, и что постижением пустоты отбрасывают их – так нужно обретать спасение, а также, что пустота объясняется как дхармадхату – отрицание всей феноменальной явленности. Аналогично, в «Юктишаштике» также сказано:

«Если обнаруживают пребывание чего бы то ни было, [тогда]

\65\ Коварными ядовитыми змеями клеши

Будут покончены (zin pa). Ум, в котором

Нет [обнаруженного] пребывания [чего бы то ни было], не будет поконченным таким образом».

Этим сказано, что если обнаруживают умом некое пребывание чего бы то ни было [в качестве] осознаваемого (воспринимаемого), [на котором] сфокусировано восприятие-признание истинности [наличия] (bden 'dzin gyi dmigs gtad gang yang rung pa'i gnas shig myed na), то со всей определенностью покончены змеями клеш, поэтому нет сомнений в том, что восприятие-признание истинности [наличия] полагается неведением, ставшим корнем всех клеш. [149Б] Следовательно, обосновано также и то, что Ачарья [Нагарджуна] принимает, что шраваки [и] пратьекабудды, [освобождаясь от сансары], постигают несуществование Я дхарм.

Согласно этому, в силу того, что способы установления ('jog lugs) клешного неведения не соответствуют [друг другу], существует также огромная разница в несоответствии [друг другу] положений о иных клешах. Так, восприятие-признание индивида как независимого и существующего субстанционально – воззрение на совокупность разрушимого и возникающие из-за него шесть коренных клеш и двадцать второстепенных клеш и так далее, то есть клеша, объясненные в Абхидхармапитаке (mngon pa'i sde snod) Великой [и] Малой Колесниц, принимаются как признак клеш (подлинных клешей) (nyon mongs mtshan nyid) также и здесь (в Прасангике). Но, опираясь на врожденное восприятие-признание истинности [наличия], которое не считается клешей ни в чьей системе – от сватантриков и ниже, рождается ум, воспринимающий-признающий объект как имеющий место благодаря собственному бытию в качестве приятного, неприятного или ни того – ни другого (yul yid du 'ong mi 'ong bar ma sogs su rang bzhin gyis grub pa), а, опираясь на это, одно за другим рождаются три: привязанность, гнев [и] невежество (chags sdang gti mug). Из-за признания (zhen pa) трех [видов] ощущения: блаженства, страдания [и] индифферентности (tshor ba bde sdug btang snyoms) как имеющих место благодаря собственному бытию, рождается жажда и так далее. /284/ Хотя та привязанность и так далее рождается, опираясь на восприятие-признание истинности [наличия] и независимо от восприятия-признания индивида как независимого и существующего субстанционально, но [все равно] полагается клешей. Следовательно, у каждой клеша, будь то страсть ('dod chags), гнев (zhe sdang), гордыня (nga rgyal), жажда (sred pa) и так далее, существует два [вида]: [первый –] возникающий, опираясь на восприятие-признание индивида как независимого и существующего субстанционально, а второй – возникающий исключительно благодаря восприятию-признанию истинности [наличия], независимо от того [предыдущего], поэтому следует знать, что существует два [вида положений о клешах]: положения о клешах, известных как общие, которые содержатся в Абхидхармапитаке Великой [и] Малой Колесниц, и специфические положения о клешах, известных исключительно в этой системе (Прасангики).

[150А] {99Б} Если согласно этому, то эти клеша – и общие, и специфические – вместе с их сопутствующими [факторами] (mtshungs Idan), являются явным покровом клеш (nyon sgrib mngon gyur), а семена, порождающие их, называются потенциальным покровом клеш (nyon sgrib bag la nyal) или семенным элементом покрова клеш (nyon sgrib sa bon gyi cha).

[Вопрос]: Если так, тогда что принимается как покров познаваемого?

[Ответ]: В «Аватарабхашье» (24, стр. 393) сказано:

«Итак, отпечаток неведения будет препятствием полному оцениванию (постижению) познаваемого. Существование отпечатка страсти и так далее тоже является причиной подобных явлений в отношении тела и речи. Те отпечатки неведения, страсти и так далее будут отброшены только у всеведущего Будды, а у других – нет».

Этим [ответ] ясно указан. В этой [цитате сказано], что отпечатки неведения являются отпечатками восприятия-признания истинности [наличия], а [слова] «будет препятствием полному оцениванию (постижению) познаваемого» (shes bya yongs su gcod pa'i gegs su gyur pa) указывают признак покрова познаваемого. /285/ «Явления в отношении тела и речи» существуют даже у Архатов, как сказано [об Архате], «прыгающем как обезьяна» и о переобучении обычной женщины, что является греховностью (gnas ngan len) тела [и] речи. Слово «также» указывает на то, что отпечатки привязанности и так далее, которые являются препятствием полному оцениванию (постижению) познаваемого, [еще] не истощены, они являются также причинами греховности тела [и] речи, поэтому те отпечатки указываются как покров познаваемого.

[150Б] Греховность ума – это элемент умственной неясности в отношении трудности постижения пребывания познаваемого (shes bya'i gnas rtogs par dka' ba dag la blo mi gsal ba'i cha), подобно сказанному

о том, что Маудгальяна не [мог] постичь рождение [своей] матери в мирской сфере, в аду, обладающим блеском, долго взирая с помощью [своей] абхиджни. Она является включенной в препятствие полному оцениванию (постижению) познаваемого.

Некто говорит: «Поскольку те отпечатки клеш, которые становятся причинами, порождающими греховность тела [и] речи, существующую у Архатов, являются покровом клеш, постольку Архатшравака не отбросил весь покров клеш.

[Ответ]: Если так, тогда приходим к тому, что даже отпечатки, которые становятся причинами греховности ума, являются покровом клеш, так как отпечатки, порождающие греховность тела [и] речи, являются покровом клеш. {100А} Если согласен, тогда приходим к тому, что, если [нечто] является покровом познаваемого, [оно] охватывается [тем, что] является покровом клеш, так как элемент умственной неясности в отношении прояснения тонкого познаваемого (shes bya phra mo 'byed pa la blo mi gsal ba'i cha) и отпечатки, порождающие его, [согласно вам] являются покровом клеш.

/286/ Поэтому отпечатки, порождающие существующую даже у Архата греховность трех дверей [тела, речи и ума], в школах всех мадхьямиков [и] читтаматринов принимаются как покров познаваемого, и не существует никого среди ученых, кто принимал бы [их] как покров клеш.

Далее, отпечатки устанавливаются ('jog byed byas) клешами – восприятием-признаванием истинности [наличия] и возникающими из-за него привязанностью и так далее, и [эти] отпечатки, которые установлены в потоке ума (sems rgyud kyī steng du bzhaḡ pa), существуют в двух [видах]: [1] [отпечаток], ставший сущностью, порождающей последующее, подобное самой себе по роду – клешу – будь то восприятие-признавание истинности [наличия] или привязанность и так далее; [151А] [2] [отпечаток], ставший сущностью, способной породить только лишь явленность истинности [наличия] (bden snang) – явленное шести входящим сознаниям ('jug shes drug la) наподобие имеющего место со своей стороны [– со стороны] объекта.

Первый [вид] является отпечатком клеш, ставшим семенным элементом покрова клеш (nyon sgrib sa bon gyi chaḡ gyur pa), но не является покровом познаваемого. Второй [вид] является отпечатком клеш, ставшим семенным элементом покрова познаваемого, но не является покровом клеш. Хотя являющееся семенем клеш охватывается [тем, что] является покровом клеш, но являющееся отпечатком клеш не охватывается [тем, что] является покровом клеш. Подобный тому семенной элемент покрова познаваемого называется отпечатком ошибочной двойственной явленности (gnyis snang 'khrul pa'i bag chags), а опирающийся на этот отпечаток элемент явленности истинности [наличия] – явленное шести входящим сознаниям наподобие имеющего место со своей стороны [– со стороны] объекта (bag chags de la brten nas 'jug shes drug la yul rang ngos nas grub pa lta bur snang ba'i bden snang gi cha) называется явным покровом познаваемого (shes sgrib mngon gyur). Тем не менее, [сами] шесть входящих сознаний не должны являться покровом познаваемого. /287/ Например, подобно тому, как в школе Саутрантика при концептуальном восприятии-признавании кувшина, хотя в явлении самого [кувшина] именно тот элемент – явление наподобие внешнего кувшина – является общим признаком и приписыванием, но сознание, познающее это явление, не должно являться общим признаком и приписыванием.

Не разделяя эти особенности, [некоторые] принимают, что в системе Мадхьямака-прасангика если [нечто] является сознанием (shes pa), [оно] охватывается [тем, что] является неведением, и, если [нечто] является явлением (snang ba), [оно] охватывается [тем, что] является покровом познаваемого, исходя из плохой философской [позиции], принимающей, что нет ни малейшей разницы [в этом отношении между прасангиками и] тиртиками мимансаками, которые принимают загрязнения (dri ma) в качестве собственного бытия (природы) ума (sems), и что при полном отвержении покрова познаваемого совершенно не понимают познаваемое, и [у них] не существует какого-либо иного [варианта].

[151Б] Покров клеш существует в двух [видах]: приобретенный [при жизни] и врожденный. {100Б} Врожденное восприятие-признавание истинности [наличия], возникающая из-за него привязанность и так далее вместе с сопутствующими [им факторами] (bden 'dzin lhan skyes dang de'i dbang gis byung ba'i chags sogs mtshungs ldan dang bcas pa rnam) являются явным врожденным покровом клеш (nyon sgrib lhan skyes mngon gyur), а отпечатки, установленные [в потоке ума] тем [явным врожденным покровом клеш и] порождающие подобное самим себе по роду или же последующие клешы – [возникающий] без перерыва плод [их самих] (de dag gis bzhaḡ pa'i rang rang gi rigs 'dra'm de ma thag 'bras nyon mongs phyi ma bskyed pa'i bag chags rnam), являются семенным элементом врожденного

покрова клеш (nyon sgrib lhan skyes sa bon gyi cha). Восприятие-признание истинности [наличия], воображаемой философами (grub mthas btags pa'i bden 'dzin), и возникающие из-за него клеши, такие как [воззрение], признающее крайности (mthar 'dzin), и [воззрение], признающее превосходство [своего ложного воззрения] (mchog 'dzin), восприятие-признание индивида как независимого и существующего субстанционально и возникающие из-за него клеши вместе с сопутствующими [им факторами] – все [это] является явным приобретенным [при жизни] покровом клеш (nyon sgrib mngon gyur kun brtags), а порождающие их отпечатки клеш являются семенным элементом приобретенного [при жизни] покрова клеш (nyon sgrib kun brtags sa bon gyi cha). /288/ Хотя главный [ум], типа умственного различающегося сознания, обладающий сходством-связью со страстью (сопутствующий ей) ('dod chags dang mtshungs par ldan pa'i gtso bo yid kyi nam par shes pa lta bu), является подлинными покровом клеш и обладателем клеш (nyon sgrib dang nyon mongs can dngos yin), но [он] не является подлинной клешей (nyon mongs dngos ma yin pa), поэтому также и в отношении иных сопутствующих дхарм следует понимать правильно, аналогично этому.

У покрова познаваемого, [согласно прасангикам], не существует деления на два [вида]: приобретенный [при жизни] и врожденный, так как если бы было так, тогда [этот покров] будет также существовать как разделенный на два [вида]: отвергаемый видением и отвергаемый созерцанием, и, если согласиться с этим, то нужно [будет] соглашаться и с тем, что махаянский Путь Видения способен отвергнуть отпечатки ошибочной двойственной явленности [в качестве] приобретенного [при жизни] элемента, но [он] не способен [на это], и так как это несовместимо с принимаемым [прасангиками], что от седьмой ступени [святости] и ниже нет способности отвергать хотя бы малейшие из семян покрова познаваемого.

[152А] Если думают так: почему не возможно полагать приобретенным [при жизни] покровом познаваемого ум, воспринимающий-признающий явленные в сознании органов чувств объекты как имеющие место благодаря собственному признаку и принимающий [это] за безошибочное [познание], вместе со [своими] семенами (dbang shes la yul rang gi mtshan nyid kyis grub par snang ba de ma 'khrul bar 'thad par 'dzin pa'i blo sa bon dang bcas pa)?

[Ответ]: Восприятие-признание, принимающее явленные в сознании органов чувств объекты как истинные (dbang shes la yul bden par snang ba 'thad par 'dzin pa), является восприятием-признанием истинности [наличия], поэтому принятие этого за приобретенный [при жизни] покров познаваемого, и принятие любого восприятия-признания истинности [наличия] как клеши внутренне противоречивы.

Кроме того, если проводят исследование в отношении собственного объекта сознания органов чувств: ошибочен или безошибочен элемент явления [его] как истинного, то, опираясь на превратное основание, воспринимают-признают [его] имеющим место согласно явленному [то есть, имеющим место истинно], что является клешным (принадлежащим обладателю клеш) приобретенным [при жизни] восприятием-признанием истинности [наличия]. Если иначе, тогда скажите нам, что согласитесь принять за клешное (принадлежащее обладателю клеш) приобретенное [при жизни] восприятие-признание истинности [наличия]? /189/ Если существует ум, который рождается сам по себе (естественно) (rang gis skye ba), и который, не проводя исследования, воспринимает-признает [объект] сознания органов чувств, считая [его] приемлемым в качестве имеющего место согласно явленному как истинное, {101А} то это будет врожденным восприятием-признанием истинности [наличия], а не приобретенным [при жизни].

Поэтому признак покрова клеш: пребывающее в качестве рода покрова (того, что закрывает), который препятствует главным образом обретению спасения – лишь отвержения страданий сансары ('khor ba'i sdug bsngal spangs pa tsam gyi thar pa 'thob pa la gtso bor bar du gcod pa'i sgrib pa'i rigs su gnas pa). Признак покрова познаваемого: пребывающее в качестве рода покрова (того, что закрывает), который препятствует главным образом непосредственному оцениванию (постижению) единым умом [всего] познаваемого – обеих истин одновременно (blo gcig gis dus gcig tu shes bya bden pa gnyis ka mngon sum du yongs su gcod pa la gtso bor bar du gcod pa'i sgrib pa'i rigs su gnas pa). Если подразделять покров клеш, то [существует] два: приобретенный [при жизни] и врожденный. [152Б] Признак первого: одно из [двух]: клеши вместе с сопутствующими [им факторами], возникшие в зависимости от философских [воззрений], или же семена, порождающие те [клеши] (grub mthas bslad pa'i dbang gis byung ba'i nyon mongs pa mtshungs ldan dang bcas pa'm de skyed pa'i sa bon gang rung yin pa). Признак

второго: одно из [двух]: клеши вместе с сопутствующими [им факторами], рождающиеся только лишь из [своих] впечатков, пришедших с безначального прошлого, независимо от [влияния] философских [воззрений], или же семена, порождающие те [клеши] (grub mthas bsld pa la ma ltos par thog ma med pa nas brgyud de 'ongs pa'i bag chags tsam las skyes pa'i nyon mongs pa mtshungs ldan dang bcas pa'm de skyed pa'i sa bon gang rung yin pa). Если каждый из этих [двух покровов клеш] еще подразделять, то [существует] два: явный и семенной. Признак явного приобретенного [при жизни] покрыва клеш: приобретенный [при жизни] покров клеш – ум, воспринимающий-признающий осознаваемое [или его] аспект (nyon sgrib kun brtags gang zhig dmigs nam 'dzin pa'i blo). Признак семенного приобретенного [при жизни] покрыва клеш: то, что пребывает в качестве сущности, которая, хотя и не является воспринимающей-признающей осознаваемое [или его] аспект, но способна быть субстанциональной причиной, порождающей собственный плод – приобретенный [при жизни] покров клеш (rang nyid dmigs nam mi 'dzin kyang rang 'bras nyon sgrib kun brtags skyed pa'i nyer len du gyur pa'i nus pa'i ngo bor gnas pa). Признаки двух [видов] врожденного [покрыва клеш] следует понимать аналогично.

\66\ /290/ Если подразделять покров познаваемого, то [существует] два: явный и семенной. Признак первого: пребывающий в качестве рода покрыва (того, что закрывает), возникающего даже в потоке обучающегося святого, полностью отвергнувшего восприятие-признание истинности [наличия], элемент ошибочной двойственной явленности – когда объект явлен так, будто [он] имеет место благодаря собственному признаку (bden 'dzin ma lus par spangs pa'i 'phags pa slob pa'i rgyud la yang 'byung ba'i sgrib pa'i rigs su gnas pa gang zhig| yul rang gi mtshan nyid kyis grub pa lta bur snang ba'i gnyis snang 'khrul pa'i cha). Признак второго: впечатление, устанавливаемый [в потоке] собственной причиной – клеши и являющийся субстанциональной причиной ошибочной двойственной явленности – своего плода, пребывающий в качестве рода покрыва (того, что закрывает), возникающего даже в потоке обучающегося святого, полностью отвергнувшего клеши (rang rgyu nyon mongs pas bzhang cing rang 'bras gnyis snang 'khrul pa'i nyer len du gyur pa'i bag chags gang zhig| nyon mongs ma lus par spangs pa'i 'phags pa slob pa'i rgyud la yang 'byung ba'i sgrib pa'i rigs su gnas pa).

Хотя ошибочная двойственная явленность вместе с [ее] семенами в потоке бодхисаттв на семи нечистых ступенях [святости] не является покровом, существующим в потоке обучающегося святого, полностью отвергнувшего клеши и восприятие-признание истинности [наличия], [153А] но, поскольку эта [ошибочная двойственная явленность вместе с ее семенами] однородна с (dang rigs gcig) покровом, существующим в потоке того [святого], постольку [ее] следует называть «пребывающей в качестве рода того покрыва».

{101Б} Приобретенный [при жизни] покров клеш и покров клеш, отвергаемый видением [Истины на Пути Видения] (nyon sgrib mthong spang), тождественны по смыслу. Врожденный покров клеш и покров клеш, отвергаемый созерцанием [на Пути Созерцания] (nyon sgrib sgom spang), тождественны по смыслу. Если [нечто] является покровом познаваемого, [оно] охватывается [тем, что] является отвергаемым созерцанием, и невозможно в качестве отвергаемого видением. Завершено объяснение положений о двух [видах] покровов.

[Как отвергаются покровы на различных Путиях]

Теперь следует разъяснить положения о том, что представляют собой отвергающие те два покрыва способы, которыми [являются] Пути трех Колесниц. В «Аватарабхашье» сказано о бодхисаттвах:

«Для шраваков же, пратьекабудд и бодхисаттв, избавившихся от [имеющегося у] обладателей клеш неведения»

согласно тому, что сказано и в вышеприведенной цитате из «Чатухшатакатики» о том, что этот «бодхисаттва обрел терпение-принятие по отношению к дхарме нерожденности». /291/ [Он] является бодхисаттвой, который обрел восьмую ступень [святости], поэтому Архаты – шраваки [и] пратьекабудды, а также бодхисаттвы, пребывающие на чистых ступенях [святости], являются полностью отвергнувшими клеши. Согласно объясненному в этих двух комментариях, а также согласно вышеприведенным цитатам, восприятие-признание истинности [наличия] объясняется как неведение обладателя клеш, поэтому во всех тех трех случаях [те индивиды] являются полностью отвергнувшими восприятие-признание истинности [наличия] вместе с [его] семенами. Поэтому на седьмой ступени и ниже ни в малейшей степени не отвергаются семена покрыва познаваемого, [153Б] так как семена

восприятия-признавания истинности [наличия еще] не отвергнуты полностью, и так как, не отвергнув их полностью, не способны отвергнуть ни в малейшей степени и ошибочную двойственную явленность. Следовательно, начало отвержения семян покрова познаваемого воспринимается-признается, начиная с восьмой ступени, поэтому [мнение прасангиков по этому вопросу] не соответствует тому, что начало отвержения семян покрова познаваемого воспринимается-признается, начиная с первой ступени, с чем соглашаются в школах сватантриков и читтаматринов. Аналогично, следует знать, что хотя в Сутрах и изложены положения о том, что представления (умопостроения), воспринимающие-признающие действительное как имеющее место истинно, задействуются как покров познаваемого, что эти представления задействуются как [подразделяемые] на два: отвергаемые видением и отвергаемые созерцанием, и что, исходя из этого, сначала отвергается отвергаемое видением, а отвергаемое созерцанием, подразделенное на девять [видов] – малое, среднее и так далее – отвергается девятью ступенями (святости) Пути Созерцания – противоядием от них, но [все они] являются положениями, [имеющими] подлежащий установлению смысл, изложенными для учеников, которые в данное время не подходят для прямого обучения тонкому несуществованию Я дхарм.

[Вопрос]: Если так, тогда каково основание того, что Архаты – шраваки [и] пратьекабудды – хотя и свыкаются долго с непосредственным постижением несуществования Я дхарм, но не способны ни в малейшей степени отвергнуть покров познаваемого?

{102А} [Ответ]: Отвержение покрова познаваемого не может быть [достигнуто] только лишь мудростью; мудрость, в совершенстве созерцающая несуществование Я дхарм, не охватывается особым помыслом – методом Великой Колесницы, [тогда как для отвержения покрова познаваемого] необходимы [оба], слитые воедино с точки зрения взаимной помощи (phan tshun grogs byas pa'i sgo nas zung du 'brel ba), а поскольку у шраваков [и] пратьекабудд нет в полноте тех аспектов метода Великой Колесницы, и поскольку [они], хотя и созерцают несуществование Я дхарм, но, согласно объясненному ранее, созерцают лишь сжато и, [154А] с точки зрения элемента обширности [созерцания у них] не существует совершенного созерцания, постольку [они] ни в малейшей степени не отвергают покров познаваемого.

Теперь о способе отвержения противоядиями тех отвергаемых. Если рассматривать Путь Видения как определяемое, то обращенность к рождению Беспрепятственного Пути (bar chad med lam) махаянского Пути Видения и обращенность к прекращению клеш, отвергаемых видением, одновременны, а рождение Беспрепятственного Пути Пути Видения и отвержение клеш, отвергаемых видением таким способом, что [их] рождение в потоке снова невозможно, одновременны. Мудрость (ye shes), которая во второй момент за этим [процессом] непосредственно постигает прекращенность, особенность которой в том, что совершенная чистота по природе дхарматы ума (дхармата ума, совершенно чистая по природе) (sems kyi chos nyid rang bzhin nam dag) очищается от преходящих загрязнений – отвергаемого видением, называется Путем Полного Спасения (nam grol lam) Пути Видения.

/293/ Хотя отвержение [таким] способом, [когда] явное отвергаемое лишь на время не рождается в потоке, и не должно отвергать семена того [явного отвергаемого] посредством ушедшей от мира мудрости ('jig rten las 'das pa'i ye shes), но отвержение [таким] способом, [когда] рождение явного [отвергаемого] в потоке снова невозможно, должно полностью отвергать семена того [явного отвергаемого] посредством ушедшего [от мира] Пути ('das lam). Именно это [из данной темы является] соответствующим всем философским [школам] мадхьямиком [и] читтаматринов.

Если [рассматривать] согласно тем читтаматринам, которые принимают алаявиджняну, то, хотя умственное различающееся сознание в потоке наподобие самахиты на Пути Видения рождается как сущность непорочной мудрости, но [это] совместимо с тем, что тогда же в алаявиджняне существуют семена отвергаемого созерцанием, поэтому [они] соглашаются с тем, что в потоке обучающегося наподобие самахиты на Пути ушедшего [от мира] – даже в это время [у него] всё равно существуют семена оставшегося отвергаемого (spang bya lhag ma nam kyi sa bon).

[154Б] Если согласно мадхьямикам-сватантрикам, которые не принимают алаявиджняну, тогда не существует алаявиджняны, и [при этом они] не принимают и основу признака индивида, не являющуюся различающимся сознанием, и, если в умственном различающемся сознании, непосредственно постигающем дхармату, существуют семена оставшегося отвергаемого, {102Б} тогда

само это умственное сознание будет наделенным порочностью, поэтому [оно будет] несовместимым с [тем, что] является непорочной мудростью (zag med ye shes). Если же тогда в потоке существует иное умственное различающееся сознание, обладающее отпечатками отвергаемого, тогда приходим к тому, что у самого того индивида [имеется] два [умственных] потока, поэтому, [согласно им], в потоке наподобие самахиты на Пути Видения не существует никаких семян отвергаемого. /294/ Хотя и так, но [они] говорят, что [клеши] не рождаются в какое-то время в силу неполноты [собрания] причин [и] условий, порождающих те отвергаемые [клеши], но не задействуют [это] как невозможность рождения [клеш] снова из-за [применения] противоядия, поэтому, хотя в этот период те отвергаемые [клеши] не существуют в потоке, но те отвергаемые [клеши] не являются отвергнутыми [и клеши могут возникнуть снова после выхода из самахиты].

В системе прасангики, хотя алаявиджняна [считается] несуществующей, но, согласно тому, что будет объяснено ниже, только я (просто я), признаваемое по отношению к скандхам (phung po la brten nas btags pa'i nga tsam), приемлемо как основа запечатления (bgo ba'i gzhi) отпечатков полностью оскверненных дхарм, поэтому [в этой системе] нет противоречий в том, что даже в потоке наподобие самахиты на Пути Видения существуют семена отвергаемого созерцанием.

Мудрость конца потока на десятой ступени [святости] (sa bcu rgyun mtha'i ye shes) является Беспрепятственным Путем, отвергающим самый тонкий оставшийся покров познаваемого, а первый момент всеведения является Путем Полного Спасения, который зависит от того [Беспрепятственного Пути]. Отсечение крайностей (исследование) (mtha' bca'd pa) относительно способа отвержения отвергаемого противоядиями следует узнавать из других, обширных, объяснений.

[СТАТУС ВЫВЕДЕНИЯ (ПРАСАНГИ) В МАДХЬЯМАКЕ]

¶67 [155A] [4.3.2] Второе. Объяснение различий между Прасангикикой [и] Сватантрикой относительно опровержения того [отрицаемого]

Опровержение принимаемого другими и полагаемое в своей системе

[4.3.2.1] Первое. Опровержение принимаемого другими [есть ли у мадхьямиком своя позиция?]

Много поздних [ученых], которые считают [себя] мадхьямиками-прасангиками, говорят: у мадхьямиком-прасангикиков даже номинально не существует ни в малейшей степени ни собственной системы, ни тезисов (dam bca'), ни принятия [чего-либо]. Если бы [у них] существовали подобные тем тезисы, то [они] должны были бы также принимать доводы (gtan tshigs), обосновывающие тезисы [их] собственной системы, а также примеры и так далее. Если согласно этому, то [они] будут сватантриками. /295/ Поэтому в «Виграхавьявартани» сказано:

[1] *«Существуй у меня какие-либо тезисы,
Тогда у меня существовала бы и та ошибка,
При том, что у меня не существуют тезисы,
Поэтому Я исключительно безошибочен.
Если бы непосредственным восприятием и так далее
Воспринимался некий смысл-предмет,
Тогда [он] был бы обосновываемым или опровергаемым,
Но, так как [он] не существует, со мной нет спора (ко мне нет претензий)».*

И так как в «Юктишаштике» тоже сказано:

[2] *«Для великих существ (махатм)
не существует [принимаемых] сторон (занимаемых позиций, тезисов), не существует и споров.
Для тех, у кого не существует [своих] сторон (тезисов),
Как будут существовать иные [по отношению к своим] стороны (тезисы)?»*

И в «Чатухшатаке» сказано:

[3] *«У кого нет стороны (утверждения):
«Существует. Не существует. Существует [и] не существует»,
{103A} С тем невозможно вести
Спор долго».*

И в «Прасаннападе» (25, стр. 16) сказано:

[4] «Если [некто] является мадхьямиком, то не логично будет использование [им] умозаключения сватантры (сватантриков), так как [у мадхьямиков] не существует принятия иной стороны».

И (25, стр. 23):

[5] «Смысл-предмет, опровергаемый выводом (прасангой), является связанным именно с противником и не является нашим, так как у нас не существует тезисов».

[155Б] И в «[Мадхьямака]Аватаре» (24, стр. 294, VI, 173) сказано:

[6] «Было сказано: «Опровержение опровергает опровергаемое, не встречаясь Или же встретившись». Ошибка здесь будет у того, у кого Определенно существует [принимаемая] сторона (тезис), а поскольку у нас этой стороны Не существует, постольку этот вывод невозможен».

Поэтому все используемые положения, сколько бы [их] ни было, будь то в относительном или в абсолютном [плане], являются положениями, которые мадхьямики-прасангики используют только в качестве того, что [принимается] другими, но не являются [положениями, принимаемыми] в собственной системе. /296/ В «[Мадхьямака]Аватаре» (24, стр. 179, VI, 81) сказано:

[7] «[В то время,] как вы признаете предмет [основу] паратантры, Мы не принимаем даже относительное.

Хотя оно и не существует, но, ради плода, мы говорим

В мирском смысле: «существует»».

А поскольку в «Виграхавьявартани» сказано:

[8] «Поскольку не существует чего-либо опровергаемого, Постольку я никак не опровержим»,

Постольку не существует даже опровержения иной стороны. Так [они] говорят.

[Ответ]: Те, кто говорят такое, не усвоили критерий отрицаемого аргументом, как было

объяснено выше, поэтому думают, что доказательства мадхьямиков-прасангики опровергают все дхармы. И, опровергая [так все дхармы], видят, что те доказательства не существуют в качестве того, что может быть обращено сходным образом к подобному тому принимаемому [ими] самими, при этом все выводы выдвигают противной [стороне], а когда им самим, возвращая, выдвигают [их же выводы], то, будучи ни в малейшей степени не сознающими иные способы отвержения [этой] ошибки, бессильно уповают единственно на [это]: «мы ничего не принимаем». [156А] Так следует отвечать на это.

Приходим к тому, что мадхьямики-прасангики не являются философами (grub mtha' smra ba), так как не принимают никаких философских [положений] (grub mtha'). Если согласен, тогда теряет силу то, что [мадхьямики-прасангики] являются высшими из всех философов.

У вас, как у индивидов, излагающих такое [положение], существует тезис, так как посредством признания за истину [этого высказывания]: «не существует ничего принимаемого» являетесь [выдвигающими] тезис (dam 'cha' ba po).

Некто говорит: заявление: «несуществование принимаемого является принятием (принимаемым)» {103Б} сходно с тем, когда на просьбу: «дай денег» дан ответ: «нет никаких денег», и тогда говорят: «дай мне те деньги, которые называются «нет никаких [денег]»».

[Ответ]: /297/ Это – великое совершенное непонимание, так как мы утверждаем, что принимаемым [вами] является именно [ваше] чистосердечное утверждение (zhe bas smras pa) о принимаемом как о несуществующем, но не утверждаем, что несуществование принимаемого является принимаемым. Например, хотя то, что звук – постоянный, не является [принимаемым] философами, но чистосердечное утверждение, что звук – постоянный является тезисом.

Приходим к тому, что не логично [такое] разделение: прасанга не опровергает(ся), а сватантра опровергает(ся), так как, согласно тому, что в [вашей] собственной системе невозможно принятие сватантры, точно так же невозможно и принятие прасанги, и [поскольку вы признаете, что прасанга используется только для других – некоторых учеников,] нет противоречия также и в том, что, согласно системе Прасангика, также и сватантра принимается как [используемая] только для других – некоторых учеников. Если согласен, тогда [это] противоречит использованию [вами] подобного разделения.

Приходим к тому, что, хотя в собственной системе [прасангиков] философские [положения] Мадхьямики-прасангики не принимаются, но, поскольку те [философские положения] принимаются в качестве [положений] только для других, постольку [все равно имеется] возможность установить Мадхьямику-прасангику, [156Б] так как Чандракирти принимает философские [положения] Прасангики только для других, и, хотя [он] не принимает [их] в собственной системе, но [на предыдущем основании] Чандракирти является мадхьямиком-прасангиком. Аргумент [должен] приниматься [вами]. Если согласен, тогда приходим к тому, что Победитель Шакьямуни является читтаматрином, так как, хотя [он] лично (для себя) не принимал (zhal gyis mi bzhes) философские [положения] Читтаматры в своей системе, но, лично принимая (zhal gyis bzhes) [эти положения] только для других – учеников, [он] излагал Сутру «Сандхинирмочана».

Приходим к тому, что не логично и принятие философских [положений] Прасангики только для других, /298/ так как индивид, для которого следует принять [эти положения], тот, кто принимает для него [эти положения], и [сами] философские [положения] – принимаемое, [будучи принимаемыми только для других], не являются существующими [для вас самих]. Если аргумент не обоснован, тогда теряет силу нелогичность изложения какой-либо дхармы как существующей.

Приходим к тому, что, чистосердечно утверждая: «все слова являются лживыми», тем самым косвенно (shugs kyis) [указывается], что эти самые слова (это высказывание) не являются чистосердечно принимаемыми как имеющие истинный смысл, так как, чистосердечно утверждая: «для нас не существует ничего принимаемого», тем самым косвенно (shugs kyis) [указывается], что [это утверждение] не является тезисом о несуществовании принимаемого. Поэтому эти два выражения противоречат собственным словам и сходны друг с другом во всех аспектах «является-не является».

¶68\ Приходим к тому, что цитаты, такие как «*существуй у меня какие-либо тезисы*» и тому подобные не являются собственными цитатами кого-либо из философов, так как они не являются собственными цитатами кого-либо от сватантриков и ниже, {104А} и, [согласно вам], не являются также и собственными цитатами прасангиков. Если согласен, тогда приходим к тому, что трактаты с такими цитатами не являются буддийскими трактатами.

[157А] Приходим к тому, что разделение между писаниями установленного [и] подлежащего установлению [смысла] не приемлемо, так как собственная система Будды, [согласно вам], невозможна. Если аргумент не обоснован, тогда теряет силу [ваше утверждение], что у индивида, постигающего конечное воззрение Мадхьямаки, невозможна какая-либо собственная система.

Приходим к тому, что ошибка, [возникающая] у шраваков-ватсипутриев (nyan thos gnas ma'i bu ra) при изучении [ими] того, [является] ли индивид субстанционально тождественным со скандхами [или] отличным [от них], невыразима (brjod du med pa), так как они утверждают невыразимость того, является ли индивид субстанционально тождественным со скандхами [или] отличным [от них]. Если не охватывается, /299/ тогда теряет силу охватывание основания утверждения о том, что прасангики не принимают в собственной системе какое-либо опровергаемое [и] опровергающее и так далее, невыразимостью ошибки при изучении мадхьямиками-прасангиками: встречается [или] не встречается опровергаемое [с] опровергающим.

Кроме того, святой Нагарджуна и великолепный Чандракирти и другие излагали множество однозначных положений, таких как «это и это являются [тем-то]», «это и это не являются [тем-то]», «это и это приемлемо» и «это и это не приемлемо» в Шастрах, которые [они] сами составили. И, если эти [положения] не являются системой тех авторов, скажите тогда, системой кого из иных индивидов [они] являются?

Но этим не исчерпывается. Существует множество высказываний в тех Шастрах, прямо составленных так: «с этим и с этим согласен», «это и это принимаю». В «Виграхавьявартани» сказано:

*«Не принимая номинальное,
Мы не могли бы объяснить».*

И в «Юктишаштике» сказано:

[157Б] *«Поэтому высшими тоже*

Принимается отвержение воззрения, действующего иллюзию».

И еще там же сказано:

«Опирающиеся на что-то вещи,

Как [отражение] луны в воде,
Не являются настоящими, не являются ложными –
Соглашающиеся [с этим] не [будут] ограблены [ложным] воззрением».

И в «Локатитаставе» также сказано:

«То, что возникает из причин –
Оно и несуществующим, и существующим не является, поэтому
Сходно с отражением –
Это ясно, и, следовательно, не принимается [как имеющее место истинно]».

И в «Праджнямуле» (XXIV, 18) сказано:

«Что бы ни являлось возникающим зависимо,
Оно принимается как пустота».

/300/ И в «Прасаннападе» (25, стр. 54) сказано:

«Только лишь из-за этой обусловленности (rkyep nyid) [действительное] принимается как имеющее место относительно, но не из-за принятия четырех сторон (положений) (phyogs bzhi), {104Б} так как [иначе] приходим к утверждению о том, что действительное надделено собственным бытием, но это, опять-таки, не верно. Когда принимается только лишь эта обусловленность, поскольку тогда [подразумевается] взаимозависимость двух: причины и плода, постольку [подразумевается, что у действительного] наличие благодаря сущности не является существующим, поэтому не утверждаем, что действительное надделено собственным бытием».

Так ясно изложено разделение: в нашей собственной системе принимается относительное как только лишь эта обусловленность, но не принимается действительное, имеющее место благодаря собственному бытию. Еще в «Прасаннападе» (25, стр. 67) сказано:

«Таким образом, также и это существует относительно. Поэтому Ачарьи полагали, что [действительное] имеет место с точки зрения наличия благодаря только лишь взаимозависимости. Это, безусловно, следует принять согласно факту (de kho na ltar)».

Так сказано о том, что безусловно нужно принимать относительное, имеющее место благодаря только лишь взаимозависимости. [158А] В «Аватарабхашье» (24, стр. 279-280) также сказано:

«Мудрые думают: «Это положение не имеет ошибок и полезно». [Поэтому оно] обязательно должно быть принято».

И (24, стр. 277):

«Поэтому, раз [мы] подобно сторонникам этой [теории] обусловленности (зависимого возникновения) приняли [идею] признаваемого в связи и по отношению, то при нашей позиции [мы] не приходим к прекращению [употребления] всех мирских наименований. Оппоненты тоже должны принять это».

/301/ И еще в «Аватарабхашье» (24, стр. 305-306) излагается во множестве мест, таких как:

«Признается ли лично Ачарьей [Нагарджуной], что собственное бытие в таком виде хоть в малейшей степени существует?», то [следует сказать:] Бхагаван обширно говорит: «Появились Татхагаты или же не появились, эта дхармата дхарм пребывает». Дхармата существует».

И в «Прасаннападе», комментируя [стих из «Праджнямулы»]: «Не являются [возникающими] из (от) себя, не являются [возникающими] и из (от) иного», сказано (25, стр. 13):

«Следовательно, следует применять [отрицания] следующим образом: действительное никогда никоим образом не является рождающимся из (от) себя, а также существующим в таком качестве. Аналогично, [отрицания] следует применять и к другим трем тезисам [к рождению из (от) иного, из (от) обоих и без причины] таким же образом».

В «Аватарабхашье», комментируя стих (24, стр. 82, VI, 8): «Из того не возникает то же самое. Из другого – как будет?», сказано (24, стр. 81):

«Чтобы указать вслед [за Нагарджуной] эти четыре тезиса и потом доказать их логически, объясняется...»

Так эти четыре: несуществование рождения из (от) себя и так далее – ясно объясняются как являющиеся тезисами собственной системы [прасангики]. [158Б] {105А} Поэтому в «[Мадхьямака]Аватаре сказано (24, стр. 406, заключение, 2):

«Мудрые, удостоверьтесь: «В других [Шастрах]

*Нет этого Учения. Точно так же
В других [Шастрах] отсутствует
И изложенная здесь система».*

/302/ И в «Аватарабхашье» об этом сказано (24, стр. 406):

*«Мудрые, прошу удостовериться: «Это учение о шуньяте излагается в других Шастрах
превратно, кроме «Мадхьямика-шастры». Точно так же в других Шастрах отсутствует и эта
система, которую мы здесь изложили вместе с диспутом и в соответствии с Учением о пустоте».*

Так Чандракирти настаивает, прося мудрых удостовериться в том, что именно этот способ формулирования (установления) пустоты, объясненный [им], является специфической системой, не соответствующей не только [системам] реалистов, но даже тем, иным, мадхьямикам, [которые следуют] «Арья Сандхинирмочане». Сейчас, поскольку умы [сущест] и кальпа очень плохие, постольку не способны удостовериться [в правильности] подобной специфической системы, исходя из пути доказательств, но не следует нигилистически отрицать, [говоря]: «Подобная система не имеет места в качестве основы». Те, кто говорят: «мы не принимаем системы мадхьямиков – будь то прасангики [или] сватантрики», ясно позиционируют себя как не являющихся мадхьямиками, исходя из чего не следует усердствовать (lhug blang ba) в противоречивой системе, к тому же признавая [ее] вершиной философских [школ].

Если так, тогда каким образом мы объясняем смысл тех цитат, приведенных выше?

[159А] [1] Сказанное в «Виграхавьявартани»: «Существуй у меня какие-либо тезисы» и так далее является ответом на этот спор:

«Если у всех вещей

\69\ [Их] собственное бытие не является существующим,

То у ваших слов собственное бытие тоже не существует, [и потому они]

Не способны отвергнуть собственное бытие».

Смысл этой цитаты из спора таков: если у всех действительных (вещей) собственное бытие не существует, то у слов тезиса мадхьямиков: «у всех действительных (вещей) собственное бытие не существует» собственное бытие тоже не существует. /303/ Если так, то у этого тезиса не будет способности отсечь существование собственного бытия и вызвать понимание несуществования собственного бытия.

Смысл [стиха, который является] ответом на это, таков: если бы я, принимая, что у всех действительных (вещей) собственное бытие не существует, принял, что лишь слова тезиса: «у всех действительных (вещей) собственное бытие не существует» существуют благодаря собственному бытию, {105Б} тогда у меня имелась бы эта ошибка, [о которой вы говорите], но, поскольку в моей системе слова подобного тому тезиса не существуют благодаря собственному бытию, постольку у меня именно и не существует подобной ошибки внутреннего противоречия, которую вы наговариваете. Это является смыслом [цитаты], но [цитата] не указывает, что тезисы вообще не существуют.

Смыслом [стиха]: «Если бы непосредственным восприятием и так далее», согласно объясненному ранее, является указание на то, что верное познание и [его] предмет рассмотрения (оценивания) не существуют как осознаваемое (воспринимаемое) (dmigs bya) и осознающее (воспринимающее) (dmigs byed), имеющие место благодаря собственной сущности, но [смыслом этого стиха] не является указание на то, что возникающие, опираясь [друг на друга], верное познание и [его] предмет рассмотрения (оценивания) не существуют. Это является смыслом сказанного в «Комментарии» на [строку] «Чатухшатаки», где сказано: «Существует. Не существует. Существует [и] не существует»:

[159Б] *«Указывается, что невозможно когда-либо опровергнуть того, кто говорит о пустоте, но вы, поскольку говорите, что не принимаете даже пустоту, постольку как можете по-сути принять хоть что-то? Поэтому, поскольку не существует каких-либо сторон (позиций, тезисов), вставших в крайности принятия существования [или] несуществования и так далее, как имеющих место благодаря собственному бытию, постольку невозможно когда-либо предъявить претензии тому (оспорить того), кто говорит о пустоте».*

[2] Смысл цитаты: «Для великих существ (махатм) не существует споров» таков: в «Юктишаштикаваритти» выше этой цитаты сказано:

/304/ *«Те, кто не понял эту дхармату возникающего зависимо, концептуализируют в отношении собственных признаков действительных (вещей). Безусловно:*

Если существует принятие как действительного,

То возникают привязанность [и] гнев.

[Тогда] воззрения неистощимы, [а в воззрениях] держатся за несоответствующее [истине]

И из-за этого будут спорить».

Согласно сказанному, для кого не существует стороны (позиции), принимающей то, что действительное имеет место благодаря собственному признаку, для того не существует спора, который обосновывал бы собственную сторону и опровергал бы стороны других, и который возникает из-за признания [этих сторон, позиций, тезисов] действительными (dngos por mngon par zhen pa), но не указывается, что собственная система не существует.

[4] Поэтому сказанное в «Прасаннападе»: *«так как [у мадхьямиков] не существует принятия иной стороны»* тоже следует объяснить таким же образом, исходя из приведенного понимания цитат «Виграхавьявартани» и «Чатухшатаки».

[8] Если объяснять смысл сказанного:

«Поскольку не существует чего-либо опровергаемого,

Постольку я никак не опровержим»

так: «имеющее место благодаря собственному бытию не опровержимо, так как имеющее место благодаря собственному бытию не существует», [160А] то будет охватывание несовместимого ('gal khyab), поэтому смыслом является следующее: опровергающее ('gog byed) не имеет места благодаря собственному признаку, так как опровергаемое приписано; ни в малейшей степени не существует как имеющее место благодаря собственному бытию. {106А} Опровергаемое и опровергающее – оба – лживы и подобны иллюзии – [это] является тем, что также принимается в нашей системе, так как в «Виграхавьявартани» сказано:

«Как [одним] фантомом [другой] фантом и

Как иллюзорная личность

[Одной] иллюзией опровергает (устраняет) [другую] иллюзию,

Так и это опровержение будет действовать так же».

[5] Смыслом сказанного в «Прасаннападе»: «так как у нас не существует тезисов» является то, что [у нас] не существуют тезисы сватантры, но не является то, что [у нас] не существует собственная система - [это] будет объяснено.

[6] /305/ Сказанное в «[Мадхьямака]Аватаре» том, что у нас стороны (позиции) не существует, сказано об ошибке реалистов, исходя из изучения [ими] того, встречаются [или] не встречаются причина [и] плод, и это не сходно с тем, что говорится у нас, исходя из изучения [нами] того, встречаются [или] не встречаются опровергаемое и опровергающее, так как реалисты принимают, что причина [и] плод имеют место благодаря собственному бытию и, если [ничто] имеет место благодаря собственному бытию, [оно] должно иметь место как приемлемое для изучения посредством доказательств (rigs pas brtag bzod du grub), а у нас не существует принятия стороны (позиции), где опровергаемое и опровергающее, а также что-либо другое, имеют место благодаря собственному бытию, и не логично думать, что лживое, не имеющее место благодаря собственному бытию, будучи изученным посредством доказательств, имеет место (обосновано) в качестве чего-то – это является смыслом. В «Аватара[Бхашье]» об этом сказано (24, стр. 294-295):

«Вывод не будет в равной степени относиться и к нашей стороне (позиции), поскольку в нашей позиции опровержение не опровергает опровергаемое, встретившись, [160Б] и опровержение не опровергает опровергаемое, не встречаясь, поскольку два – опровержение и опровергаемое – не имеют места благодаря собственному бытию. Поэтому мысль о встрече или невстрече не задействуется».

Высказывание: «поскольку два – опровержение и опровергаемое – не имеют места благодаря собственному бытию» является комментарием на [коренной текст]: «у нас этой стороны не существует»

Кроме того, в комментарии к тому [четверостишию] он заявляет, что, когда исследовано, исходя из изучения двух сторон посредством доказательств, тогда не приемлемо опровержение с точки зрения встречи [или] невстречи [опровержения и опровергаемого], а при неизученности [и] неисследованности приемлемо существование опровержения лишь номинально. В [цитате] из Сутры, приведенной для того,

чтобы понять это, и [представленной как диалог в виде] вопросов-ответов между двумя великими шраваками, ясно излагается, что, если исследовать [вещи], изучая с помощью доказательств две стороны (возможности), то ни обретение, ни ясное постижение не существуют, /306/ {106Б} но при неизученности [и] неисследованности обретение и ясное постижение приемлемы в качестве существующих как лишь мирские наименования ('jig rten gyi tha snyad tsam du).

И в коренном тексте, и в комментарии [«Мадхьямакаватара»] указывается, что в номинальном [плане] (tha snyad du) опровержение опровергаемого опровергающим приемлемо, а обретение и ясное постижение должны приниматься как существующие, но не указывается, что принимаемое не существует.

Кроме того, соглашающиеся с тем, что причина [и] плод существуют, будучи имеющими место благодаря собственному бытию, опровергаются, исходя из изучения того, как порождается плод – встречаясь [со своей] причиной или же не встречаясь [с ней]. Если отвергать сходство с этой ошибкой у нас, то, исходя из [нашего] основания – принятия [нами] того, что собственное бытие не существует, отвергается [и сходство с этой ошибкой], [161А] но [оно] не отвергается, исходя из заявления, что наша система не существует, так как в «Аватарабхашье» (24, стр. 292, VI, 170) сказано:

«Как же у вас?»

Поскольку оба эти подобны иллюзии, постольку

У нас не будет ошибки. [Признаваемые] же мирскими вещи существуют.

Здесь исследуется то, почему собственным признаком является порождаемость и осуществляемость порождения, но не рассматривается то, почему вещи, имея, подобно порождаемой ложным воображением иллюзии, своей характеристикой (rang bzhin) нерождаемость, хотя и не имеют собственного бытия (rang bzhin), будут объектами познания, подобно воспринимаемым обладателем дефекта зрения волоскам и т. д. Поэтому у нас нет места указанной ошибке. И поскольку [признаваемые] мирскими вещи, хотя и имеют место при неизученности, существуют, то все верно».

/307/ Кроме того, если [в нашей системе] не существует принимаемое или тезисы, то, согласно сказанному Победителем Майтрейей: «Эта [система] принимает, что это действительно (dngos), поэтому это принятие также следует знать как исходящее от сострадания [и] милосердия», невозможно было бы принятие трех Драгоценностей, которые могут возникнуть в собственном потоке в будущем, как обретаемого, а также принятие того, что Будда, реализовавший [просветление] ранее в своем потоке – [это] Учитель, что Дхарма – [это] Путь, что Сангха – [это те, кто] помогает на Пути и другое принимаемое – общие и особенные [объекты] Прибежища. И невозможны были бы высший помысел (lhag bsam) [в виде] тезиса об устранении страдания всех существ (в виде веры в это, принятия этого), [161Б] или ум, [осуществляющий] благопожелание (smon sems) [в виде] тезиса: «ради других обрету состояние будды!», или мысль входящая (входящая бодхичитта) ('jug sems) [в виде] тезиса (веры, принятия) [о необходимости] научиться практике бодхисаттвы, или дисциплинированный ум (spong sems) [в виде] тезиса (веры) [о необходимости] отбрасывания (spong ba) всех [действий], которые не соответствуют поведению монаха, и так далее. {107А} Поэтому [такое мнение] является отсечением корня у ростка, который мог бы реализовать огромное райское лекарственное дерево, [коим является] Татхагата, ставший тем, кто излечивает всех существ.

[Противник]: Хотя всё это (вышеперечисленное) в нашей системе не является тезисами (принимаемым нами), но [это] принимается только для других (для противостояния другим), поэтому ошибки нет.

[Ответ]: При этом ваша дисциплина (tshul khrim), порождение мысли, [обращенной к просветлению] (sems bskyed), [практика] Прибежища и всё остальное становится [для вас] лишь словесной Дхармой и не является чистосердечным (zhe bas) – всё это очень ясно обосновано. Заявление о том, что все высказанные ошибки мы одинаково относим и к вам, а также бесстыдное требование принять это, весьма удивительно.

\70\ В речах многих из тех, кто в [этой] Стране Снегов считает [себя] созерцателем, [имеются] тайные [и] высокие поучения о том, что воззрение (lta ba) [должно быть] отделено от всего принимаемого, /308/ созерцание (освоение) – отделено от всякого задействия в уме [чего бы то ни было], практика – отделена от всего отрицаемого [и] утверждаемого, плод – отделен от всех надежд [и] страхов, но все это, когда полагают, что не [следует] ничего производить в уме, сводится к подобию

несуществования восприятия чего бы то ни было (gang la'ng ngos gzung med pa). Думая, что не располагаются (mi 'dug) в каком-либо [воззрении] – [нечто] является этим или не является этим, [они] гордятся тем, что порождают в [своем] потоке постижение. [Поддерживающие такую] великую [крайность] прерывности – несуществование причины [постижений и обретений] – чего-либо принимаемого в собственной системе, [162А] и что не нужно ничего делать в уме, поют песню [из] тезисов Хэшана.

Таким образом обширно опровергаются говорящие, что в собственной системе прасангиков не существует ничего, что принимается. Этим также превосходно опровергаются и те, кто заявляет, что различие между прасангиками [и] сватантриками [заключается в том], что мадхьямики, принимающие правильные аргументы, которыми обосновываются тезисы собственной системы – [это] сватантрики, а те, кто лишь опровергают тезисы реалистов посредством прасанг, не принимая [при этом] подобные тем [вышеуказанным] правильные аргументы – [это] прасангики, так как, если [они] ничего не принимают в собственной системе, то возникают безграничные ошибки, упомянутые выше, и так как, если [они] принимают [что-то], не обосновав [это] верным познанием, то, [просто] веря [в это], выпадают из тех, кто излагает логичное (верное), и так как, если [ими] самими [нечто] принимается посредством обоснования всего принимаемого непосредственным верным познанием, то приходим к тому, что все дхармы у них будут явными, и [у них] не существует никакого различия с чарваками, утверждающими единственное верное познание – непосредственное [восприятие], {107Б} а если принимается постигаемое опосредованным познанием, то теряет силу коренное [утверждение], что [прасангики] не принимают правильный аргумент.

Кроме того, [такое различие между прасангиками и сватантриками опровергается], так как согласно ранее объясненному, сказано, что существуют четыре тезиса: не существует рождение из (от) себя и так далее, а эти тезисы не [могут быть] обоснованы лишь непосредственным восприятием, независимо от аргумента.

/309/ [Еще это опровергается], так как во множестве трактатов указываются доводы (gtan tshigs), обосновывающие тезисы собственной системы, как сказано в «[Мадхьямака]Аватаре» (24, стр. 228, VI, 115):

*«Поскольку – раз вещи возникают зависимо –
Эти идеи признать невозможно,
Постольку это признание зависимого возникновения
Уничтожает все сети плохих взглядов».*

[162Б] И (24, стр. 216, VI, 104):

*«Поскольку рождение из себя, из другого, из обоих и
Безотносительно к причине не существует, то вещи лишены собственного бытия».*

И (24, стр. 287-288, VI, 165):

*«Поскольку при отсутствии деятеля нет объекта действия [и деяния],
Постольку при отсутствии Я нет и Моего».*

И в «[Аватара]Бхашье» (24, стр. 296-297, VI, 174) сказано, [комментируя эти строки]:

*«[Во время солнечного затмения и т. д.] вы будете видеть [в отражении] имеющиеся у
солнечного диска особенности»*

«Хотя, поскольку именуемое отражением ни в малейшей степени не существует, никоим образом невозможны идеи [его] рождения при встрече или отсутствии встречи с солнечным диском, однако когда благодаря причине – приближению тела [рупы] – видят [его] отражение, то признают верной мысль, считающую [те] идеи [истинными]. Так же пустое от собственного бытия опровержение опровергает опровергаемое, а пустое от собственного бытия и лишенное приемлемости доказательство доказывает доказываемое. И поскольку не придем к двум, то неверно, что вывод в равной степени относится и к [нашим] собственным словам. [Вот что] следует понять».

Так сказано, что доказательство доказываемого посредством довода, лишенного приемлемости, имеющей место благодаря собственному бытию, является собственной системой [прасангиков].

Еще некто говорит: тот, кто, принимая доказательства несуществования собственного бытия при исследовании таттвы, доказывает в своей собственной системе тезис несуществования собственного бытия – [это] сватантрик, а тот, кто, хотя номинально и принимает [что-то] в собственной системе, но,

при исследовании таттвы, не принимает в собственной системе доводов, доказывающих несуществование собственного бытия, [163А] а только лишь опровергает посредством прасанг признаваемое другими, которые принимают собственное бытие как существующее – [это] прасангик.

/310/ [Ответ]: Это также не приемлемо, [ведь] именно отрицанием существования собственного бытия должно доказываться несуществование собственного бытия, {108А} так как эти два прямо несовместимы с точки зрения полного отрезания [и] совершенного отсечения (nam bcad yongs gcod kyī sgo nas dngos su 'gal ba) (с точки зрения несовместимости взаимного отвержения). Если бы [было] иначе, то подумайте, что вы ответите, если скажут: «доказываем несуществование собственного бытия, но не опровергаем существование собственного бытия»?

Кроме того, каково основание того, чтобы не принимать тезисы при исследовании таттвы?

[Противник]: Так как если [ничто] имеет место при исследовании таттвы, [оно] должно иметь место в абсолютном [плане].

[Ответ]: Если так, тогда приходим к тому, что даже [само] исследовании таттвы; оно, при исследовании таттвы, не имеет места, так как если [ничто] имеет место при том [исследовании таттвы], [оно] должно иметь место в абсолютном [плане]. Если согласен, тогда приходим к тому, что невозможно исследовать таттву посредством доказательств мадхьямаки, так как, если исследуется таттва, это [исследование] не имеет места, [и], если не исследуется таттва, это [исследование] тоже не имеет места.

Следует понимать, что этот самый способ [рассуждения может быть применен] ко всему: к доказательствам, которыми исследуется таттва, к пропоненту (snga rgol), который исследует ее, к оппоненту (phyiṅ rgol), для которого [проводится] исследование, и так далее.

Приходим к тому, что даже опровержение признаваемого другими лишь посредством прасанг невозможно при исследовании таттвы, так как [оно] не имеет места в абсолютном [плане]. [163Б] Три сферы приняты!

Принятие [этих двух] высказываний: [1] «при исследовании таттвы не существует [ничего] признаваемого» и [2] «в собственной системе все дхармы принимаются [как существующие] номинально» является противоречивым, так как и период (процесс) (skabs) исследования таттвы является лишь номинальным (tha snyad tsam).

/311/ Если думаете, что несуществование [ничего] признаваемого при исследовании таттвы является смыслом несуществования [ничего] признаваемого в абсолютном [плане], то это совершенно не верно, так как признаваемое, которое признается существующим сватантриками, даже [для них] не существует в абсолютном [плане], поэтому это не может быть отличительной чертой прасангиков.

Хотя наблюдается множество различных [вариантов] признаваемого у предшествующих [ученых], как, например, признаваемое пандитой Джаяанандой и так далее, но не пишу, упоминая каждого, так как [иначе] будет [слишком] много букв, и так как легко понять опровержение этих позиций других посредством тех [опровержений], которые уже были объяснены выше.

Еще некто говорит: Тот, кто опровергает отрицаемое аргументом (rtags kyī dgag bya), такое как рождение, прекращение и так далее, не присоединяя особенность «в абсолютном [плане]», является прасангиком, а тот, кто опровергает, присоединяя особенность «в абсолютном [плане]» является сватантриком.

[Ответ]: Это не приемлемо, так как в цитате из «Обширной Сутры Матери», [приведенной] в «Аватарабахашье» (24, стр. 295), [где говорится о том, что] номинально существуют обретение и ясное постижение, {108Б} а в абсолютном [плане] обретение и ясное постижение не существуют, сказано, исходя из прямого присоединения особенности «в абсолютном [плане]», и, таким образом, видим, что во многих Сутрах установленного смысла к отрицаемому аргументом присоединяется особенность «в абсолютном [плане]». В «Ратнавали» сказано:

«Я и Моё существуют»,

Но они не существуют в абсолютном [плане]».

[164А] И:

«У того [ростка], чье семя – лживо,

Как рождение может быть истинным?»

И:

«Аналогично, в миру, подобном иллюзии,

*Рождение и уничтожение видим, но
В абсолютном смысле рождение и
Уничтожение не существуют».*

Поскольку существует множество высказываний, в которых к отрицаемому аргументом присоединяется особенность «в абсолютном [плане]» или «[в плане] тагтвы», то приходим к преувеличению (ha sang), что все эти Сутры и Шастры, согласно вам, являются трактатами сватантриков.

/312/ [Противник]: Если так, тогда что значит сказанное в «Прасаннападе» о том, что отрицаемое отрицается при присоединении особенности «в абсолютном [плане]»?

[Ответ]: Этот смысл объяснен в «Аватарабахашье», [где сказано, что] Ачарья [Нагарджуна], [говоря, что] «не является [рождающимся] из (от) себя», отрицает [такое] рождение вообще, не выделяя [при этом той] особенности. Таким образом, следует понять, что в [силлогизме]: «действительное в абсолютном [плане] не является рождающимся (из) от себя, так как существует, как существа» задействуется [эта] особенность, [но] использовать так [эту] особенность «в абсолютном [плане]» нет смысла.

\71\ Согласно сказанному, [необходимость] присоединения особенности «в абсолютном [плане]» к опровергаемому рождению [из (от)] себя отрицается, но не отрицается [необходимость] присоединения особенности «в абсолютном [плане]» к иному отрицаемому. Поэтому в «Прасаннападе» сказано:

«Рождение из (от) себя не приемлемо как основание для присоединения особенности «в абсолютном [плане]», так как не принимается даже относительно».

Поэтому дхармы, обоснованные верным познанием в номинальном [плане], нельзя полностью опровергать (gnam pa thams cad du 'gog), не присоединяя особенность «в абсолютном [плане]» или «имеющие место благодаря собственному бытию» и так далее, [164Б] а не имеющее место даже номинально опровергается без присоединения [таких] особенностей. Тем не менее, хотя прасангики [и] сватантрики – оба – не отличаются в согласии, что глаз и так далее должен опровергаться с присоединением особенности «в абсолютном [плане]», но, если согласно прасангикам, то нет разницы между «не существует благодаря собственному бытию» и «не существует в абсолютном [плане]», а если согласно сватантрикам, то рождение (и родившееся) благодаря собственному бытию существует номинально, поэтому [их] принятие того, что необходимо присоединять особенность так: «в абсолютном [плане] не существует рождение благодаря собственному бытию», вызвано большой разницей в тонкости-грубости [понимания прасангиками и сватантриками] отрицаемого аргументом. / 313/ {109А} Следовательно, [имеется] множество высказываний в Сутрах и Шастрах установленного смысла, в которых к отрицаемому аргументом прямо присоединена особенность «в абсолютном [плане]» или «благодаря собственному бытию» и так далее, а некоторые места [в тех Сутрах и Шастрах], где [такая особенность] не присоединена прямо, исходя из того, что [она] подразумевается, будучи разумеющейся из контекста (skabs stobs kyis go ba), нужно понимать все же с присоединенной [той особенностью].

В «Сутре сердца Праджняпарамиты» сказано: «чувственное (видимое) не существует, звук не существует» и так далее – в качестве сокращенного наставления (mdor bstan), а присоединение особенности [было осуществлено] при «начальном разъяснении» (thog ma'i gsal byed): «те пять скандх также следует совершенно правильно узреть как пустые от собственного бытия», тем самым [подразумевая ее] присоединение ко всем нижеследующим [случаям]: «чувственное (видимое) не существует благодаря собственному бытию» и так далее. Существует множество Сутр установленного смысла, которые нужно объяснять, присоединяя [вышеуказанное] разъяснение, согласно этому способу.

[165А] Кроме того, это признание того, что в системе прасангиков нет необходимости присоединять особенность «в абсолютном [плане]» к отрицаемому аргументом, является возвращением к той самой плохой системе, где признается, что все дхармы не являются существующими хотя бы номинально, поэтому, [эта плохая система] должна быть опровергнута посредством всех [тех] доказательств, которые были изложены выше.

Еще некто незнающий говорит: Даже прасангики принимают аргумент сватантры (rang rgyud kyis rtags), так как они принимают аргумент, [обладающий] тремя свойствами [правильного аргумента] (tshul

gsum pa'i rtags), который обосновывает дхарму особенности (khyad par gyi chos) в отношении обладателя дхармы (chos can), обоснованного верным познанием обоих: пропонента и оппонента. Если не принимать, что лишь этим и устанавливается аргумент сватантры, тогда так же как [прасангики не будут принимать сватантру, принимая аргумент, обладающий тремя свойствами правильного аргумента], так и реалисты-логики не будут принимать аргумент сватантры, [тогда как они принимают его]. Аналогично, поскольку то, что используется как тезис, исходя из желания оценить некоторую дхарму особенности в отношении обладателя дхармы, признаваемого обоснованным верным познанием, является тезисом сватантры, постольку даже у прасангиков существуют тезисы сватантры. Однако в системе прасангиков аргументы и тезисы сватантры принимаются тогда, когда мыслят номинальное, а когда исследуют абсолютное и мыслят о принципе пребывания, тогда [они] не принимаются. Основание этому также [существует], так как, когда исследуют абсолютное, в сфере ведания (rig ngog) [этого] ведающего познания, которое исследует абсолютное, явление обладателя дхармы исчезает (chos can gyi snang ba ldog pa), поэтому признаем, что для прасангиков [тогда] обладатель дхармы не обоснован верным познанием, [а когда нет обладателя дхармы, не может быть и тезисов с аргументами]. В системе сватантриков, таких как Бхававивека и другие, явление обладателя дхармы в сфере ведания ведающего познания, которое исследует абсолютное, не исчезает, [165Б] {109Б} поэтому в их системе принимается аргумент сватантры даже во время исследования абсолютного, а при объяснении смысла слов «Праджнямулы» Буддапалита и Чандра[кирти] по большей части объясняют речью вывода (прасангами) (thal ba'i ngag tu bshad), тогда как Бхавья по большей части объясняет аргументами сватантры – таковы различия между прасангиками [и] сватантриками, и, кроме этого, нет никаких [других] различий.

[Ответ]: Если так, тогда [в индийских текстах] доводы прасангиков многократно называются «опосредованным познанием [на основе] известного другим» (gzhan la grags kyi rjes drag). При этом, если то, чей обладатель дхармы обоснован верным познанием обоих противников, и чей аргумент [обладает] тремя свойствами [правильного аргумента], является опосредованным познанием [на основе] известного другим, тогда, если скажу: «все доводы, составленные реалистами-логиками, тоже будут опосредованным познанием [на основе] известного другим», то как отвергните сходство [этого] заявления с вашей позицией]?

/315/ Приходим к тому, что даже когда прасангики исследуют абсолютное, [они] принимают аргумент сватантры, так как когда прасангик доказывает реалисту, что, например, росток не существует [как имеющий место] истинно, тогда обладатель дхармы – росток – обоснован верным познанием обоих – и пропонента, и оппонента, и для того, чтобы доказать дхарму особенности – несуществование истинности [наличия] – в отношении того обладателя дхармы, прасангик подбирает (bkod pa) аргумент, [обладающий] тремя свойствами [правильного аргумента].

[Противник]: Тогда обладатель дхармы не обоснован верным познанием в системе пропонента (прасангика), так как он признает, что явление обладателя дхармы в сфере ведания ведающего познания, которое опирается на тот аргумент, исчезает.

[Ответ]: Если так, тогда приходим к тому, что если [нечто] является верным познанием, оценивающим обладателя дхармы [в умозаключении] с тем [неким] аргументом, [оно] должно являться опосредованным познанием [этого обладателя дхармы] – ведающим познанием, опирающимся на тот аргумент, так как когда явление обладателя дхармы в сфере того ведающего познания, опирающегося на тот аргумент, исчезает, в то самое время обладатель дхармы с необходимостью не обоснован верным познанием. [166А] Если согласен, тогда приходим к тому, что когда буддист берет аргумент «произведенное», чтобы доказать самкхьяйку, что звук непостоянен, тогда если [нечто] является верным познанием, оценивающим того обладателя дхармы (звук), [оно] охватывается [тем, что] является опосредованным верным познанием, постигающим звук как непостоянный.

Если согласно этому, то нужно было бы признать, что невозможно обосновать верным познанием обладателя дхармы [в умозаключении] с тем аргументом, пока не породится опосредованное познание, опирающееся на тот аргумент, поэтому [такие высказывания] является изливанием чепухи из того, кто никогда не изучал способы доказательства.

Если признаете, что явление обладателя дхармы в сфере ведания сватантрика не исчезает, тогда [такая ваша] речь совершенно внутренне несовместима с утверждением о том, что сватантрики ни в коем случае не принимают дхармы, приемлемые для строгого (с помощью доказательств) исследования.

Тогда вы укажите, где найти мадхьямика, который признает, что относительное существует в сфере веданья, исследующего абсолютное. {110А} Этот [ваш] способ [объяснения], исходя из признания [на его основе] того, что между прасангиками [и] сватантриками не существует [разницы по параметру] высшее-низшее, объясняет Сватантрику как низшую [систему] даже по сравнению с [системами] реалистов. Даже читтаматрины не признают, что явление паратантры (gzhan dbang gi snang) не исчезает в сфере веданья ведающего познания, постигающего абсолютную истину.

/316/ Кроме того, об изложении согласно этому способу [объяснения] в «Прасаннападе» сказано: «Если [некто] является мадхьямиком, то [для него будет] не логично использовать опосредованное познание сватантры».

И:

«Подобное принятие воззрения Мадхьямаки [с одной стороны], а также высказывание силлогизма сватантры [с другой стороны] постигается как пребывание во множестве глубочайших ошибок».

[166Б] То есть, если [некто] является мадхьямиком, то [для него будет] не логично принимать сватантру, а [смысл] высказывания: «говорящий такое сам также принимает сватантру» является недоступным для непосредственного восприятия.

[Противник]: Смыслом этих [цитат] является то, что, когда исследуют абсолютное, тогда не логично использовать силлогизм сватантры.

[Ответ]: Говорящий такое сам выставляет себя полным дураком, так как в «Прасаннападе» обширно излагаются основания того, почему использование сватантры не логично в том случае, когда опровергается рождение из (от) себя, также и аргумент, доказывающий несуществование рождения из (от) себя, не является доказательством при исследовании абсолютного, и верное познание, определяющее несуществование рождения из (от) себя, опираясь на тот аргумент, не является ведающим познанием, исследующим абсолютное, а является только лишь верным познанием, исследующим номинальное. Если иначе, тогда все возможные доказательства будут являться доказательствами, исследующими абсолютное, а обратного [им] не будет.

Литература:

1. Базаров А. А. "Институт философского диспута в тибетском буддизме"; "Софистическая практика и составляющая тибетобуддийской рациональности «прасанга»"; "Искусство "ошибки" как переход от логико-теоретического к практическому"

2. Сэ Нгаванг Таши (bse ngag dbang bkra shis). "Ожерелье знатоков, полностью исполняющее чаянья счастливых" (tshad ma'i dgongs 'grel gyi bstan bcos...mkhas pa'i mgul brgyan skal bzang re ba kun skong). Перевод с тиб. Кучин И. Л.

3. Ра Сонам Вангъял (rwa bsod nams dbang rgyal). "Лучи солнечного света собрания [тем] коренных текстов" (bsdus gzhung nyi ma'i od zer). Перевод с тиб. Кучин И. Л.

4. Донец А. М. "Учение о верном познании в философии мадхьямики-прасангики" (развернутое изложение на основе переводов с тибетского соответствующих текстов). Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2006

5. Донец А. М. "Пути Сутр и Тантр в тибетском Буддизме" (переводы с тибетского текстов: Кончог Чжигмэ Ванпо, "Прекрасное украшение трех Колесниц", концепция ступеней и путей; Агван Балдан, "Описание ступеней и путей четырех тантрийских систем великого сокровенного Учения, делающее ясными тантрийские тексты"). Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2007

6. Донец А. М. "Буддийское Учение о медитативных состояниях в дацанской литературе" (развернутое изложение на основе переводов с тибетского соответствующих текстов). Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2007
7. Кунчен Жамьян Шадба (kun mkhyen chen mo 'jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje ngag dbang brtson 'grus dpal bzang po). "Золотое ожерелье прекрасных Учений, проясняющих некоторые наставления [относительно] ума [и] ведания" (blo rig gi nam bzhag nyung gsal legs bshad gser gyi phreng mdzes zhes bya ba bzhugs so). Перевод с тибетского: Дампилон Б. Б.
8. "Ум и знание". Сборник лекций геше-лхарамбы Чжамьян Кенцэ по учебнику Кунчен Жамьян Шадбы "Золотое ожерелье прекрасных Учений, проясняющих некоторые наставления [относительно] ума [и] ведания". Перевод: Крапивина Р. Н. Изд-во С.-Петербургского университета, 2005
9. Джанжа Ролпи Дорже. "Источник мудрецов. Раздел "Логика"". Тибето-монгольский терминологический словарь буддизма. Пер. с тиб: А. Базаров, СПб: Б&К, 2001
10. Щербатской Ф. И. "Теория познания и логика по учению позднейших буддистов" в 2х томах (перевод с санскрита и комментарии текста "Ньяя-бинду" Дхармакирти и его комментария "Ньяя-биндута" Дхармоттары). Санкт-Петербург, Изд-во Аста-пресс LTD, 1995
11. Лекции кхенпо Цултрим Тхарчин, кхенпо Карма Чё Чог и кхенпо Цултрим Зангпо по теории познания в Международном Буддийском Институте Кармапы (филиал в Элисте) по тексту Сакья Пандита "Сокровищница рассуждений верного познания". Перевод: Батаров В., Ермолин В. и Шитов А.
12. Чже Цонкапа. "Большое руководство к этапам Пути Пробуждения" (Ламрим ченмо). Перевод с тибетского А. Кугявичуса под общей редакцией А. Терентьева. Изд-е А. Терентьева. С-Петербург, 2007
13. Донец А. М. "Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике" (развернутое изложение на основе переводов с тибетского учебников Кунчен Чжамьян Шадбы "Учение о зависимом возникновении" и "Критическое исследование учения о зависимом возникновении"). Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2004
14. Лепехов С. Ю., Донец А. М., Нестеркин С. П. "Герменевтика Буддизма" (краткое изложение на основе переводов с тибетского учебника великого Цонкапы "Правильно изложенная суть - трактат, открывающий прямой и интерпретируемый смыслы слов [Будды]" и учебника Кунчен Чжамьян Шадбы "Критическое исследование трактата, открывающего..."). Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2006
15. Донец А. М. "Введение в Мадхьямику" (перевод с тибетского трактата Чандракирти "Введение в Мадхьямику (Мадхьямакаватара) с автокомментариями). С-Петербург, Евразия, 2004
16. Донец А. М. "Драгоценное ожерелье учений философских школ" (перевод с тибетского учебника Кончок Чжигме Ванпо). Улан-Удэ, Изд-во БЦ "Ринпоче-Багша", 2005
17. Донец А. М. "Проблемы базового сознания и реальности внешнего в дацанской философии" (перевод с тибетского учебника великого Цонкапы ""Море объяснений превосходного" Подробное объяснение трудных [для понимания] мест [концепции] алая [-виджняны и клешного] ума" и подробное изложение на основе перевода). Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2008
18. Донец А. М. "Базовая система дхармических категорий буддийских философов Центральной Азии", Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2009

19. Донец А. М. "Святая Сутра Махаяны «Вопросы Сувикранта-викрамина». Объяснение праджня-парамиты", Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2009

20. Майтрея-Асанга. "Украшение из постижений". С комментариями Геше Чжамьян Кенцэ. Перевод Крапивиной Р. Н., Санкт-Петербург, "Наука", 2010, "Нестор-История", 2012

21. Кунчен Жамьян Шадба. "Превосходное объяснение толкования восьми предметов [и] семидесяти смыслов, называемое изречением уст непобедимого Учителя [Майтрейи], украшающее шею обладателей ясного ума" (сокращенно - "Семьдесят смыслов", "Дон дун чу" (don bdun cu)) (dngos po bgyad don bdun cu'i rnam bzhaḡ legs par bshad pa mi pham bla ma'i zhal lung zhes bya ba bzhugs so). Перевод с тибетского: Дампилон Б. Б.

22. Донец А. М. "Структура дхармы в свете принципа срединности", Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2010

23. Донец А. М. "Учение об истине в философии школы Мадхьямика-прасангика традиции Гелуг", Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2012

24. "Мадхьямакаватара" с автокомментарием («Аватарабхашья»): L. de la Vallee Poussin, Madhyamakavatara par Candrakirti (St. Petersburg; 1907-1912)

25. "Прасаннапада": L. de la Vallee Poussin, Prasannapada (St. Petersburg; Библиотека Bouddhica [IV], 1913)

26. Шантидева, «Бодхичарья-аватара» («Путь Бодхисаттвы»). Перевод: Жиронкина Ю. С. Фонд «Карма Йеше Палдрон» - Культурный Центр «Уддияна». Санкт-Петербург, 2000